Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVI. Band 3. Heft.

X.

Un mot sur Descartes.

Par

Paul Tannery à Pantin.

Dans le très intéressant article de M. W. Pfeffer sur Descartes, récemment publié par l'Archiv,[1]) il est proposé (pp. 4 et 24—26) d'apporter une correction au texte de la lettre de Descartes à Mersenne du 15 avril 1630 (Tome I, p. 144, l. 19) de la nouvelle édition de la Correspondance.

La difficulté que signale M. Pfeffer est incontestable. Vers le commencement d'août 1629, Descartes a certainement cessé de s'occuper du «petit traité» de Métaphysique, dont il venait de commencer la rédaction; le 15 avril 1630, il écrit au contraire à Mersenne que, pendant les 9 premiers mois qu'il a passés en Hollande, il n'a pas travaillé à autre chose qu'à la démonstration des vérités métaphysiques. M. Pfeffer pense donc qu'il faut, au lieu de «9 mois», lire «4 mois», ce qui reporte au commencement d'avril 1629, mois pendant lequel Descartes apparaît à Franeker.

Mais l'autographe, que je viens de revoir encore une fois, est parfaitement lisible, comme tous ceux de Descartes, et aucun

---

[1]) Die Entstehung der Philosophie Descartes' nach seiner Korrespondenz — Arch. f. Gesch. d. Phil. XVI, I, 1—26.

accident particulier ne rend incertaine la lecture du chiffre 9. Ce chiffre se trouvait d'ailleurs également sur la minute, puisqu'il était déjà donné par l'édition de Clerselier. L'hypothèse d'un lapsus calami de ce genre, que Descartes n'aurait pas corrigé en se recopiant, est évidemment assez improbable. N'y a-t-il donc aucun autre moyen de lever la difficulté?

Neuf mois avant le 1er août 1629 nous reportent au 1er novembre 1628. Or, d'après Baillet, Descartes aurait quitté Paris seulement pendant l'Avent de 1628, c'est à dire au plus tôt le 3 décembre. Mais ici il ne convient pas d'être trop rigoureux; le 15 avril 1630, Descartes a bien pu n'avoir pas un souvenir absolument précis des dates et se tromper d'un mois, par exemple, dans sa supputation dont l'exactitude ne lui importait guère. D'un autre côté, le récit de Baillet,[2]) comme toutes les fois où il ne s'appuie point sur une autorité précise, ne mérite pas une confiance absolue; dans le cas particulier, il peut d'autant plus être écarté, qu'il contient deux circonstances au moins douteuses; l'une, que Descartes aurait dès lors chargé du soin de ses affaires l'abbé Picot, qui n'apparaît que beaucoup plus tard dans sa correspondance et avec lequel il ne semble bien s'être réellement lié qu'en 1641; l'autre, que Descartes aurait laissé en partant son adresse à Mersenne. Je dirai plus loin combien cette dernière information est suspecte.

En somme, il n'y aurait pas de sérieuse difficulté à la lecture «9 mois», si l'on pouvait croire que Descartes se serait rendu directement de Paris à Dordrecht, où son séjour auprès de Beeckman me paraît d'ailleurs s'être prolongé plus longtemps qu'on ne l'admet d'ordinaire. Remarquons en tout cas qu'à cette époque il n'y avait pas d'hostilités dans les provinces belges, soit avec la France, soit avec la Hollande, que Descartes fit sans doute, par suite, le voyage par terre, et qu'il n'eut pas à se préoccuper de la saison comme dans le cas d'un voyage par mer.

Mais dans une lettre non datée à un anonyme (Clers., II,

---

[2]) Récit en désaccord avec celui de Borel, quant à la date, capitale dans l'objet, de la conférence de Chandoux. Voir Correspondance de Descartes, I, p. 317.

p. 561),[3]) Descartes déclare avoir passé, avant de venir en Hollande, un hiver en France à la campagne pour s'habituer à la solitude. Baillet ne sait au reste rien de plus sur cet hiver, pendant lequel Descartes disparaît absolument. Il ne nous reste ainsi qu'une possibilité à examiner, à savoir qu'en 1630, Descartes ait voulu laisser croire, même à Mersenne, qu'il était dans les Pays-Bas, depuis qu'il avait quitté Paris.

Cette possibilité sauverait tout: certainement pendant cet hiver la pensée de Descartes n'est pas restée inactive. Il s'est décidé à quitter Paris, dès qu'après la conférence de Chandoux il s'est vû fortement engagé, surtout par le cardinal de Bérulle, à exposer ses idées philosophiques; il lui faut définitivement rompre le cercle du doute méthodique où il se complaît depuis les journées passées dans le «poêle» du quartier de Bavière. Ses premières méditations, il nous les a fait connaître dans la quatrième partie du Discours de la Méthode, en y laissant toujours croire qu'elles ont été conçues sur le sol de la Hollande; mais c'est dès l'hiver, donc dans la campagne française, qu'il a dû remporter contre les motifs de doute les trois ou quatre batailles décisives qui l'ont assuré du triomphe final. C'est après seulement, que, toujours préoccupé cependant du développement ultérieur de ses pensées, il va trouver Beeckman à Dordrecht; mais, trop distrait par ses relations forcées avec lui,[4]) il se retirera ensuite à Franeker, et ne commencera guère une rédaction qu'en juin 1629.

Que la gestation ait été aussi longue, c'est ce dont, pour ma part, je reste convaincu. Désormais Descartes était loin de l'époque des juvenilia; il n'écrira plus que sur un plan fortement conçu, sur un sujet dont il est devenu absolument le maître. L'apparente simplicité de ses Méditations ne doit pas faire illusion sur le temps qu'elles ont pû lui coûter. Ce qui est en effet absolument remarquable chez Descartes, ce en quoi nul philosophe, que je sache, ne l'a égalé, c'est la promptitude merveilleuse et la netteté

---

[3]) Nous conjecturons, M. Ch. Adam et moi, qu'elle a été adressée à Pollot vers 1648.

[4]) Cf. lettre à Beeckmann (Corresp. I, p. 158) «Nunquid meministi . . . quanto fueris mihi impedimento?»

avec laquelle il répond aux objections, même aux plus imprévues, même à celles qui déplacent la question. Tandis que la plupart des auteurs, pris à l'improviste, ne savent tout d'abord que répéter sous une autre forme ce qu'ils ont écrit, Descartes a toujours de nouveaux arguments prêts, de nouvelles considérations à développer. Il faut donc qu'il ait tout prévu d'avance, qu'il se soit prémuni de tous les côtés. Il y a dès lors à tenir compte, comme travail préparatoire, non seulement de ce qu'il a écrit, mais de tout ce qu'il a dû préparer pour défendre son œuvre.

D'autre part, il ne faut nullement se figurer Descartes comme consacrant sans trève toutes ses journées à la méditation. Certainement capable, comme Auguste Comte, d'écrire un livre dans sa tête avant de prendre la plume en main, il n'était nullement homme à risquer sa raison à ce jeu. Tout au contraire, il observe les règles d'une véritable hygiène intellectuelle, qui sont devenues pour lui des habitudes, et c'est ainsi qu'il conserve son merveilleux équilibre d'esprit qui lui permet toujours, quand les besoins de la polémique l'exigent, d'accomplir de véritables tours de force comme travail. En temps ordinaire, même quand il a une occupation dominante, la durée de ses méditations est limitée; il s'en délasse par des exercices modérés, par des jouissances simples ou par quelques occupations de second plan. Si les époques de la rédaction de ses grands ouvrages amènent nécessairement un travail plus assidu, elles sont suivies de périodes de repos.

Enfin, il ne faut pas prendre absolument à la lettre ce qu'il écrivait à Mersenne, que, pendant neuf mois, il n'avait pas travaillé à autre chose qu'à la Métaphysique. Sans doute, comme établissant les fondements de la certitude, celle-ci était le préambule obligé de sa Philosophie. Mais dès son départ de Paris, Descartes avait sans doute en vue toute la Philosophie, c'est à dire la Physique, car en fait c'était tout Aristote qu'il avait à remplacer, et non pas seulement les démonstrations scolastiques concernant l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme. Or jusqu'alors, comme Physique, c'est surtout de la Dioptrique qu'il s'est occupé, et dès son dernier séjour à Paris, il était en possession de ses conceptions fondamentales sur la matière, conceptions auxquelles il

reliera facilement celles des Météores et qui domineront toujours les divers projets qu'il formera pour son Monde. Le 18 juin 1629, il écrit à Ferrier que, depuis qu'il l'a quitté, c'est à dire depuis son départ de Paris, il a beaucoup appris touchant les verres de lunettes. Il s'est donc occupé de la question soit à Dordrecht, soit plutôt à Amsterdam, au moins en visitant des ateliers d'opticiens dans le pays où les lunettes avaient été inventées. Maintenant ses idées sont à peu près arrêtées, et il invite Ferrier à venir le retrouver à Franeker, afin d'y travailler pour lui. Descartes compte donc, à ce moment, mener de front la rédaction de sa Métaphysique et la préparation de verres de lunettes. Il ne vise pas encore, sans doute, le projet d'un écrit de Physique; il voudrait plutôt se signaler tout d'abord par la réalisation d'une invention utile appelant l'attention sur lui. C'est le refus de Ferrier qui l'obligera à se poser exclusivement comme théoricien.

Cette lettre à Ferrier est la première que nous ayons de l'année 1629. Quoiqu'elle ne contienne pas l'adresse de Descartes, il est clair qu'il a donné à Ferrier les moyens de communiquer par lettres avec lui. Si l'on examine maintenant les lettres dont la date suit immédiatement, on voit très bien, par celle au P. Gibieuf, du 18 juillet 1629, que celui-ci a dû écrire à Descartes par le moyen de Ferrier et que ce dernier reste et doit rester l'intermédiaire. Quant à la lettre ou plutôt au fragment de lettre Clerselier, III, p. 584—585 (de septembre 1629?), si c'est bien la première lettre écrite de Hollande par Descartes à Mersenne, ainsi que je l'ai conjecturé dans la nouvelle édition,[5]) il me semble également clair qu'elle répond aussi à une lettre de Mersenne écrite par l'intermédiaire de Ferrier. Seulement, comme en même temps, probablement Descartes demandait au Minime un service (l'envoi de la description des Parhélies observés à Frascati), il a dû lui donner dès lors une adresse en Hollande.

Si, contrairement à ma conjecture, la première lettre écrite de Hollande à Mersenne est perdue, si nous n'avons plus que la seconde, celle du 8 octobre 1629,[6]) le fait n'est plus aussi clair,

---

5) Tome I, page 18.

6) Page 22 du Tome I.

mais il demeure toujours improbable que le Minime ait eu le moyen de correspondre avec Descartes dès que celui-ci eût quitté Paris. Comment cet ami si curieux aurait-il pu s'abstenir si longtemps d'écrire, et comment ne subsisterait-il aucune trace de correspondance avec lui pendant le premier semestre 1629?

Sans doute Descartes, encore incertain, au moment de son départ, s'il ne devrait pas abandonner son entreprise, a dû simplement prétexter un voyage et dire à ses plus intimes, même à Mersenne, qu'il leur écrirait ou leur ferait donner de ses nouvelles dès qu'il se serait arrêté quelque part où l'on pût lui répondre. Quant à la suite, on ne doit pas se permettre des conclusions définitives, tant que l'on n'aura pas retrouvé le No. 1 de la collection Lahire, qui peut apporter une nouvelle lumière sur la question, quoiqu'il ait été vu par Baillet et que celui-ci n'en ait rien tiré. Mais, sous cette réserve, en peut, je crois, admettre provisoirement comme étant le plus probable:

1e Que les premières nouvelles que Descartes donna de lui en France après son départ de Paris, furent celles qu'il envoya à Ferrier par la lettre du 18 jnin 1629, à laquelle il doit manquer un post-scriptum plus ou moins long.

2e Que, d'après ce post-scriptum et la communication qui leur en fut faite par Ferrier, les P. Gibieuf et Mersenne eurent le moyen d'écrire à Descartes.

3e Que celui-ci, tout en conservant alors Ferrier comme son principal correspondant, ne tarda pas à donner son adresse à Mersenne, mais qu'il tint à lui taire le fait de son séjour en France pendant l'hiver 1628—1629.

XI.

Leibnizens Beziehungen zur Scholastik.

Von

Fritz Rintelen.

(Schluß.)

Freilich — so lehrt Leibniz des weiteren — ist es unmöglich die Glaubenssätze aprioristisch zu entwickeln; es kann sich nur darum handelt, die dagegen gemachten Einwände zu widerlegen, indem man zeigt, dass die in diesen Einwänden aufgestellten Sätze keine acsolute Gültigkeit beanspruchen können, eben weil sie sich nur auf die Erfahrung gründen. Darnach bestimmt sich der Unterschied zwischen Sätzen wider die Vernunft und solchen über die Vernunft. Die ersteren sind solche, die unserm demonstrativen Erkennen widersprechen; die andern solche, die nur mit unsern Erfahrungen unverträglich sind.

Ganz abgesesen davon, dass eine solche radikale Scheidung der Verstandes- von der Sinnenerkenntnis mit den erkenntnistheoretischen Anschauungen der Scholastik im Widerspruche[66]) steht, ist auch sonst Leibnizens Formulierung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung nicht durch den Geist der mittelalterlichen Philosphie bestimmt. Ihre Gedanken sind diese: Gott ist der Offenbarende; er, der Eine, thut sich der Menschheit auf natürlichem und auf unnatürlichem Wege kund. Als der wesenhaft Wahrhaftige kann er niemals sich selbst widersprechen; deshalb können die Glaubenssätze von vornherein als vereinbar

---

[66]) Vgl. von Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik. Sitzungsberichte der bayr. Akademie der Wissenschaften; 1899, Heft I, S. 26.

mit der menschlichen Vernunft betrachtet werden. Nur an der Endlichkeit unsres ganzen Wesens liegt es, daß wir nicht alles Geoffenbarte völlig verstehen: in das unendliche Wesen Gottes haben wir Zeitlichen keinen Einblick, und darum bleibt uns auch sein Tun im tiefsten geheimnisvoll. Ein Mann wie der heilige Thomas lebt in dem vollen Bewusstsein von der Absolutheit des kirchlichen Gottesbegriffes. Für ihn ist die geoffenbarte Kirchenlehre der Höhepunkt seiner Weltanschauung: er kann gar nicht anders denken denn als katholischer Theologe. Deshalb genügt es ihm nicht, zu sagen, die Vernunft widerspreche dem Glauben nicht — grundsätzlich wird die Möglichkeit eines Widerspruches nur ganz gelegentlich erwogen[67]) —, vielmehr ist er fest überzeugt von der zwischen ihnen bestehenden höheren Einheit; er hält die Kirchenlehre für höchst vernunftgemäß[68]); der Kongruenzbeweis hat die Aufgabe, zu zeigen, daß ein apodiktisch nicht erweisbarer Satz dennoch in hohem Maße unsrer Vernunft entspricht; mit seiner Hilfe führt die Scholastik die Vereinigung von Glauben und Wissen herbei. Dieses Unternehmen gelingt ihr dadurch, daß sie die einzelnen Glaubenslehren durch Hervorkehrung bald dieses, bald jenes Motives aus den allgemeinsten Anschauungen stützt.

Für die Scholastik ist Apologie nichts andres als Aufzeigung der innerlichen Einstimmigkeit der gesamten Offenbarungslehre. Die christliche Philosophie „hatte nicht erst nach der Auflösung der Probleme zu suchen; diese war ja gegeben. Wohl aber konnte und sollte sie die gegebene formulieren, verdeutlichen und ihrem vollen Inhalte nach entwickeln helfen“.[69]) Die scholastische Wissenschaft war „gegründet auf dem festen Fundament der Harmonie zwischen Natur und Offenbarung“. Der religiös-kirchliche Geist besaß im Mittelalter die „Alleinherrschaft“; die katholische Kirche stand an der Spitze (!) sämtlicher Lebenskräfte“.[70])

---

[67]) Thomas, op. 70, 9, 2 a 3.

[68]) In dem Sinne, daß sie der Vernunft niemals widersprechen kann.

[69]) So von Hertling, Augustinus; Mainz 1902. S. 39.

[70]) Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert; Stuttgart 1902 S. 31, 32, 42.

In ganz anderm Verhältnis steht Leibniz zur Kirchenlehre. Die Einheit von Glauben und Denken ist nicht etwas unmittelbar Erlebtes; sie muß erst herbeigeführt werden — und dazu ist allein die Vernunft tauglich; sie hat über die Glaubenssätze Richterbefugnis.[71]) Und daß Leibniz so eingehend die Möglichkeit des Widerspruches erörtert, hat seinen Grund nicht nur darin, daß er gegen den skeptischen Bayle schreibt; in sich selbst fühlt er die schroffsten Gegensätze, die auszugleichen es ihn drängt.

Seine Untersuchungen über das Problem der Freiheit und des Bösen, äußerlich wohl zuerst durch den großen Streit der damaligen Theologen über die Gnade veranlaßt, haben die tiefere Aufgabe, ihn selbst zur Klarheit in einem Punkte zu bringen, wo modernes Denken und kirchlicher Glaube in unversöhnlichem Widerspruche zu stehen schienen. Wir können Leibniz hier auf seinem Wege genau verfolgen. Stein hat nämlich einen in deutscher Sprache abgefaßten Entwurf zur Theodizee mitgeteilt[72]), den er mit Recht weit vor dem Jahre 1707, in dem das grosse Werk der Theodizee abgeschlossen wurde, entstanden sein läßt.

Diese Tatsache nun muß in ein ganz neues Licht gerückt werden. In jenem „Entwurfe" geht Leibniz mit jugendlicher Keckheit an die Aufgabe heran; in der denkbar schroffsten Form stellt er das Problem auf, und es ist durchaus kein Zufall, daß das Konzept mitten im Satze abbricht: Leibniz hatte sich das Ziel zu hoch gesteckt.

Die Entstehung aller Sekten, so führt der Entwurf aus, hängt irgendwie mit der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und der Freiheit des Menschen zusammen. Heillose Verwirrung herrscht

---

[71]) Leibniz nennt die Vernunft geradezu das „Tribunal" (VI, 67). — Etwas stark drückt Cassirer (a. a. O., S. 474) den gleichen Gedanken aus, wenn er sagt, die Theodizee werde zur Logodizee. Sehr zutreffend führt Cassirer in seiner Darlegung der Leibnizschen Ethik den Gedanken durch, daß auch diese grundsätzlich reine Vernunftwissenschaft ist (S. 429 ff.). Es leuchtet unmittelbar ein, daß die von uns über Leibnizens Stellung zur Kirchenlehre aufgestellten allgemeinen Sätze ganz besonders in seiner Ethik Anwendung finden müssen.

[72]) A. a. O. S. 345—355.

in der Behandlung dieses Problems seit den ersten Tagen der Christenheit und bis zu diesen „nur allzu bekanten letzten erregungen der welt, darinn gewißlich Fatum, praedestinatio, liberum scroumque arbitrium, necessitas, guatia resistibilis vel irresistibilis, praeveniens vel subsequenz, auxilia gratiae, concursus Dei cum creaturis, decreta ab aeterno, voluntas antecedens et consequens, absoluta et hypothetica, supra-lapsarii et infra-lapsarii und was der Nahmen mehr, so alles verwirret, die Blutfahnen geführet. Ich sage noch einmahl, daß solche nahmen alles verwirret, dass deren misbrauch und unzahlbare verdrehungen die christenheit in einen unendlichen Labyrinth geführet“. Leibniz will ohne solchen Wortkram in ganz einfacher und verständlicher Weise das Problem aufstellen und lösen. Er sagt: „Du sündigest und wirst sündigen, must aber nicht sündigen“, denn „die sünde stehet nur im willen“. „Aber hier reget sich der letzte und härteste stoß: denn, sagstu, warumb hat mich gott nicht besser geschaffen, warumb hat er mir keine temperirtere complexion, keinen andern willen, keinen erclärtern verstand, keine glücklichere erziehung, keine vortheilhafftere gelegenheiten, keine geschicktere eltern, keine fleissigere Lehrmeister, mit einem wort keine größere gnade gegeben?“ „Es hätte anfangs bey Gott gestanden, zu wege zu bringen, dass der arme Mensch niemahls auf den willen zu sündigen gerathen und in sünde und verdammung gefallen were.“

Man darf sich nicht dabei beruhigen, zu sagen, Gott lasse alles das nur zu; seine Weisheit und seine Güte fordern doch von ihm, daß er den Menschen aus seinem Unglück errette. Gott erscheint geradezu als der Urheber der Sünde. Gewiß hätte er alles Böse aus der Welt bannen können; aber die Sünde gehört in den Lauf der besten Welt, und das Bessere ist der Feind des Guten.

„Worumb sündige ich jetzo und begehe einen todtschlag? weil ich will und kann. Dass ich kann, giebt mir Gott; dass ich will geben mir die umbstände. Aber die hat ja Gott auch geschaffen mit der ganzen Kette ihrer Ursachen bis auf den anfang der welt zurück.“

Dagegen hält nicht Stich, daß man sagt, die Sünde „sey ein

nichts, bestehe in mangel der gehörigen vollkommenheit, Gott sey nur der Creaturen und in einer wircklichkeit stehenden Dinge, nicht der entstehenden Unvollkommenheiten Ursach. . . . Gewisslich man bringt so lahme sachen vor, Gott zu entschuldigen, daß sich deren ein Advocat eines beclagten vor einem verständigen Richter schähmen würde."

Ganz unzulässig ist auch das, was einige andre wollen: „die adamantine Kette der aus einander folgenden Ursachen zerreißen".[73]) Und wie ist es endlich denkbar, daß Gott die Taten der Menschheit vorausweiß, wenn der Wille ganz frei ist? „Hier ist nun der unvergleichliche Geist zweyer Spanier Fonsecae und Molinae der nothleidenden allwissenheit Gottes eben recht zu hülffe kommen" — durch den Begriff der scientia media.[74])

Man kann hier zweierlei erkennen; einmal: Leibniz redet geradezu die Sprache Spinozas: der ununterbrochene kausale Zusammenhang in allem irdischen Geschehen ist ihm eine ganz selbstverständliche Sache. Sodann verzichtet Leibniz stolz auf alle „scholastischen Subtilitäten"; in vollem Ernste vertraut er auf dem Boden seiner philosophischen Überzeugung zum Ausgleiche mit der Kirchenlehre gelangen zu können.[75])

Er mußte erst lernen in dieser Hoffnung eine Illusion zu sehen, ehe das Unternehmen der Theodizee auch nur den Schein eines Erfolges haben konnte.

Tatsächlich finden wir in dem herausgegebenen Werke eine beträchtliche Annäherung an den theologischen Standpunkt. Die Gegensätze werden möglichst abgeschwächt. Der Gottesbegriff wird an den Anfang der Untersuchungen gerückt; das Hauptgewicht auf den Gedanken gelegt, daß das Böse mit der denkbar besten Welt unlöslich verbunden sei. Mit den zuvor so geschmähten Begriffen „voluntas antecedens" und „consequens" macht Leibniz den

---

73) Der theologische Sinn des Wortes Gnade ist hier ganz ausser acht gelassen.

74) A. a. O., S. 353.

75) A. a. O., S. 354. — Mit Überlegung habe ich den Inhalt des Entwurfs so ausführlich wiedergegeben. Hier ist es nicht mit einer allgemeinen Charakterisierung getan; gerade der Ton Leibnizens ist sehr belehrend.

Gedanken der „Zulassung“ klar. Jetzt bescheidet er sich mit dem augustinischen Gedanken, daß die Sünde nur eine Privation sei. Die „scientia media“ wird nicht mehr mutwillig verspottet, sondern in aller Ruhe zurückgewiesen. (VI, 124ff.)

Eine gewisse Besonnenheit des Denkens ist erforderlich für den, welcher Sätze der Kirchenlehre erfassen und verteidigen will. Nicht die Durchführung nur eines Gedankens mit logischer Kälte und Schärfe kann da zum Ziele führen, sondern einzig sorgsame Abwägung der feststehenden Tatsachen auf der einen Seite und der religiösen Ideen auf der andern. Darin war Thomas von Aquin Meister. An einer Stelle ist es Leibniz gelungen, in solcher Weise den Anschluß an die Kirchenlehre zu gewinnen. Es ist durch und durch scholastisch-theologisch gedacht, wenn er sagt: „Il y a de l'ambiguité à dire que l'amour de la vertu et la haine du vice sont infinies en Dieu: si cela étoit vrai absolument et sans restriction dans l'exercice même, il n'y auroit point de vice dans le monde. Mais quoyque chaque perfection de Dieu sois infinie en elle même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte.“ [76])

---

[76]) Angesichts der großen Schärfe, mit der der Entwurf geschrieben ist und mit der gegen alle Theologie protestiert wird, scheint der Zweifel berechtigt, ob er wirklich den Leibniz zum Verfasser hat. Indessen glaube ich an der Echtheit festhalten zu müssen. Wenn dagegen gewütet wird, daß ein Problem wie das der Theodizee auf die Kanzeln gebracht worden ist (§ 4) und wenn überhaupt alle konfessionelle und theologische Polemik Verurteilung findet (§ 5); wenn in so beredter und klarer Weise die Vorzüglichkeit der deutschen Sprache geschildert wird (§ 7), so sind das in jener Zeit ganz spezifisch Leibnizsche Gedanken. Das Bild des Alexanderschwertes (§ 19) kehrt bei Leibniz oft wieder. Das Beispiel von Saul und David (§ 19) finden wir ebenso — das hat bereits Stein hervorgehoben — im ersten Teile der Theodizee wieder (VI, 125). Endlich ist Leibnizens Optimismus im Entwurf mit deutlichen Worten (§ 16) gelehrt. — Immerhin bedarf die Sprache Leibnizens der Erklärung. Mir scheint, wir haben im „Entwurf“ nicht die ganze Überzeugung Leibnizens zu irgend einer Zeit seines Lebens zu suchen, sondern er ist aus der Absicht hervorgegangen, Spinoza oder seinen Gesinnungsgenossen in ihrer Sprache zu antworten. L. will zeigen, daß es nicht der verachteten Wortkünste der Theologen bedarf, um die Wahrheit der christlichen Lehre darzutun; sie kann durch die bloßen Mittel der Philosophie bewiesen werden: Leibnizens Rationalismus erreicht hier seinen Höhepunkt;

Aber mit all diesem wird der Kernpunkt der leibnizischen Betrachtungen nicht getroffen. Die durchschlagende Rechtfertigung Gottes ist für Leibniz der Gedanke des Optimismus: Gott hat die Welt so gut gemacht, wie es ihm möglich war; denn er als der absolut Gute muß immer das Beste tun: er ist das sich selber schuldig, sein Wesen erfordert es so. Wenn wir also in der Welt Böses finden, so dürfen wir nicht sagen, Gott sei unbarmherzig und ungerecht; vielmehr müssen wir davon durchdrungen sein, daß in der bestehenden Welt die denkbar größte Vollendung und Harmonie herrscht.

Zunächst ist zu beachten, daß der Optimismus eine Stimmung ist, der wir in der Zeit der neuen großen kosmologischen Erkenntnisse wiederholt begegnen: Giordano Bruno war der begeistertste unter diesen Verehrern der Schönheit in der Welt gewesen. Es war die jubelnde Freude an der wundervollen Ordnung und Bestimmtheit, die in allen denen lebendig wurde, für welche die Entdeckungen der Naturwissenschaften mehr bedeuteten als nur eine Vermehrung des menschlichen Wissens.

Die Scholastik war so wenig wie die kirchliche Lehre in diesem Sinne optimistisch; sie hatte zwar auch die Überzeugung, daß in der Welt alles nach Zahl, Maß und Gewicht geordnet sei; aber der Begriff dieser Ordnung besaß für sie fast durchweg keine rechte Lebendigkeit; man sah und beobachtete ja die Harmonie nicht. Der Blick der Mittelalterlichen war auf das Jeseits gerichtet; der Sinn für die Schönheit der irdischen Welt war noch nicht erwacht. Daher fand man auch im wesentlichen sein Genüge an den von Aristoteles überkommenen physikalischen Anschauungen und Erkenntnissen.

Aber während bei so vielen Modernen mit ihrer Begeistrung für die Erdenwelt sich die Abkehr vom christlichen Glauben verband, suchte Leibniz mit seiner optimistischen Weltbetrachtung den Anschluß an die Kirchenlehre zu gewinnen. Es war ja die

---

er ist mehr Ideal als Wirklichkeit bei Leibniz. — Und so verstanden trägt der Entwurf ein erhebliches bei, die Theodizee selbst zu würdigen; wir lernen kennen, was Leibniz im tiefsten hindert, den Theologen ganz zu folgen, sein deterministisches Bewußtsein.

Überzeugung der ganzen christlichen Philosophie, daß die Welt eine Tat der göttlichen Vernunft sei, daß Gott nach den ewigen Urbildern in ihm selbst, die Dinge aus dem Nichts erschaffen hat. An diesen Gedanken schloß Leibniz seine Betrachtungen an. Wir können uns denken, daß die Welt anders wäre, als sie tatsächlich ist. Wir müssen also anerkennen, daß sie nicht in sich selbst den Grund ihres Daseins und Soseins trägt; wir werden gedrängt, ein Wesen anzunehmen, daß mit Notwendigkeit in sich selbst gründet: ein absolutes Wesen: Gott. In ihm als dem die Welt Verursachenden müssen wir Verstand und weisheitsvolle Güte, Willen und Macht als absolute und darum unendlich vollkommene Eigenschaften annehmen. Gott hat in sich die Ideen von unendlich vielen möglichen Dingen und Weltzusammenhängen; sie sind identisch mit seiner Wesenheit. Die Welt nun, welche im höchsten Maße sein Wohlgefallen erregt, setzt er aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit hinüber.[77]) Und zwar ist dieses Wohlgefallen ein Gott zwingender Grund zur Wahl der erschaffenen Welt; aber dadurch wird seiner Freiheit kein Abbruch getan; denn das ist die wahre Freiheit, nach den Gesetzen der Vernunft und Güte zu handeln.[78])

Indem Leibniz sich bei der Erklärung beruhigt, daß diese Welt die denkbar beste sei, nimmt er dem Probleme der Theodizee seine ganze Schärfe und wird ihm eben darum nicht gerecht. Der wesenhafte Unterschied zwischen Gut und Böse findet in der ganzen Schlusskette keine Berücksichtigung. Und wenn Leibniz erklärt, die Scholastiker hätten recht das Böse nur als einen Seinsmangel zu betrachten, so hat er doch die außerordentliche Tragweite dieses Gedankens nicht zu würdigen vermocht: mit voller metaphysischer Gleichberechtigung tritt bei ihm das Böse wie das Gute auf. Im Anschlusse an den Bayleschen Satz, daß man zwei Prinzipien anzunehmen gezwungen sei, lehrt Leibniz, daß es in der Tat zwei Prinzipien gebe; aber er meint, beide lägen in

---

77) VI, 168. Vgl. Thomas, Summa Theol. I, 9, 19a, 2c: „Pertinet ad rationem divinam ut bonum suum alliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est“.

78) VI, 198—199.

der Gottheit; es sind der göttliche Verstand und der göttliche Wille. „L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il représente les natures comme elles sont dans les verités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis; mais la volonté ne va qu'au bien.“[79]) Damit ist nun der Grund des Bösen in die Wesenheit Gottes gelegt, und Gott nur gleichsam moralisch freigesprochen: sein Wille ist gut. Der von Augustinus überkommene Gedanke, daß das Böse als ein Nichtseiendes eine Ursache im eigentlichen Sinne nicht haben kann, vermag in Leibniz nicht lebendig zu werden; dazu ist ihm der durchgehende kausale Zusammenhang der Dinge denn doch ein zu fest stehender Begriff.

Auch für die Freiheit des Menschen läßt Leibnizens Deduktion keinen Raum: die Determination Gottes ist vollständig, alles steht in straffer kausaler Verknüpfung miteinander.[80]) Aber wir finden in der Theodizee nicht mehr die Schärfe des Ausdrucks, die den Entwurf charakterisierte; von einer „adamantinen Kette“ ist nicht mehr die Rede. Leibniz will Übereinstimmung mit der Theologie und darum sucht er sich ihre Sprache anzueignen. So verwendet er besonders gerne den aus der Scholastik stammenden Ausdruck „inklinieren“ für nötigen. Trotz seiner deterministischen Überzeugung bemüht sich Leibniz eifrig, den Begriff der Freiheit zu retten. Er kann das Wort beibehalten, indem er der Freiheit nur

---

[79]) Wie schwer es für Leibniz ist, sich den theologischen Gedanken anzupassen, erkennt man deutlich. VI, 126f.

[80]) Darum muß es als eine starke Abweichung vom Geiste der Scholastik bezeichnet werden, wenn Leibniz in den Nouveaux Essays (Buch IV Kap. III) sagt: „Quam au „non plaisir“ du Creatur, il faut dire qu'il est reglé selon les natures des choses, en sorte qu'il n'y produit et conserve que ce qui leur convient et qui se peut expliquer par leur natures au moins en general; car le detail nous passe souvent“ (V, 362—363). Leibniz erkennt die immanente Gesetzmäßigkeit der Dinge, und dieser ist für ihn Gott, nicht Herr. Auch aus scholastischen Sätzen („Essentia Dei est idea rerum“; Thomas, De veritate qu. 3 art. 2c) könnte eine solche Konsequenz gezogen werden. Aber eben daß sie nicht gezogen wird, charakterisiert die Scholastik wesentlich; für ihr Denken ist maßgebend der Begriff der durchaus uneingeschränkten göttlichen Freiheit und Herrschaft. — Gelegentlich schränkt Leibniz diesen Satz auch wieder ein: z. B. V, 477.

die metaphysische Notwendigkeit entgegenstellt; metaphysisch notwendig ist aber lediglich das, dessen Gegenteil zu denken logisch unmöglich ist. Und so etwas kann man natürlich von den menschlichen Handlungen nicht behaupten. Leibniz zieht auch die Spontaneität der Monaden heran, um dem Worte „frei“ einen Sinn zu geben; aber die Monade ist ja innerlich konstituiert durch die Kausalität des ganzen Weltlaufes; sie ist ja wesenhaft seine Spiegelung.

Wenn es nun gerade aus solchen Konzessionen deutlich wird, daß Leibniz von dem ernstlichen Streben durchdrungen war, im Sinne der Kirchenlehre zu schreiben; wenn wir aber dennoch gestehen müssen, daß sein Bemühen nur zu einem scheinbaren Ausgleich geführt hat, dann ist es klar, daß ein tiefinnerer Gegensatz zwischen ihm und den Mittelalterlichen trennt. Wir haben ihn bereits gekennzeichnet: Weltanschauungen werden erlebt, aber in Leibniz sind die Gedanken des christlichen Glaubens nicht zu so kräftiger Lebensentfaltung gekommen, daß es ihm hätte gelingen können als Metaphysiker den adäquaten Ausdruck für die kirchlichen Gedanken zu finden. Es ware töricht, zu behaupten, Leibnizens Erwägungen seien weniger logisch richtig als die der scholastischen Philosophie. Aber die Logik bestimmt nicht die Weltbetrachtung sondern sie steht in ihrem Dienste. Die christlichen Philosophen sind von der Mangelhaftigkeit dieser Welt überzeugt; daher kommt es, daß die Transszendenz Gottes das stärkste Motiv ihres Denkens ist. Sie betonen mit aller Energie die Geschiedenheit der Welt von Gott. Thomas erklärt, von einem eigentlichen Verhältnisse Gottes zur Welt könne man nicht reden, weil in jedem Verhältnis eine Notwendigkeit der Beziehung liegt.[81]) Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtete die Scholastik den Gedanken des Optimismus; sie wies ihn ab, da der absolute Gott durch ein außer ihm Stehendes keinen Zwang erfahren könne — sonst wäre ja seine Freiheit in Frage gestellt. Der Grundgedanke der christlichen Religion ist das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit; der Mensch als Sünder und die Sünde an und für

[81]) Nur ein einziges Mal wird kurz darauf hingewiesen: VI, 311.

sich stehen im Mittelpunkte ihrer Betrachtungen. So bekommt auch in der scholastischen Philosophie das Böse eine ganz einzigartige Stellung.

Für Leibniz, den beobachtenden Naturforscher, den von christlicher Religiosität anscheinend niemals ergriffenen Menschen, den von der Schönheit der Welt begeisterten Schüler Galileis, hat weder der überweltliche Gott noch die menschliche Sündhaftigkeit die gleiche das ganze Denken beherrschende Kraft wie für die Predigermönche und die Söhne des hl. Franziskus im Mittelalter.

Aus dem, was wir bisher dargelegt haben, ist zugleich auch klar geworden, dass Leibniz, um die Theodizee schreiben zu können, keiner eingehenden Kenntnis der Scholastik bedürfte. Die Terminologie stimmt natürlich im wesentlichen mit der scholastischen überein; aber diese war Gemeingut geworden, sie war die Sprache der Theologen. Ein wohl schlagender Beweis, daß Leibniz auch damals die scholastische Philosophie nicht studiert hat, ist der, daß der grundsätzliche Gegensatz zwischen Thomas und Skotus an keiner Stelle eine Erörterung findet.[82]) Das ist nur aus Unkenntnis zu erklären bei einem Manne, der so lebhaft die Frage des Determinismus untersucht wie Leibniz, dabei sich so gerne auf andere beruft wie er. Das Studium könnte auch nur sehr oberflächlich gewesen sein: Wenn Leibniz bei Gelegenheit des Begriffes der potentia oboedientialis behauptet, die Scholastiker hätten gelehrt, Gott könne die Schaffenskraft an die Geschöpfe verleihen, so haben wir darin wahrscheinlich die Erinnerung an ein nicht genau verfolgtes Gespräch zu sehen: denn lesen konnte Leibniz überall das

[82]) Thomas handelt näher davon in der Summa Theol. I, 9, 45a, 5. — Ungefähr den richtigen Gedanken scheint K. Werner gehabt zu haben, wenn er in der Geschichte des Thomismus (III, S. 687) sagt: Jedenfalls dürfte es ein unzweckmäßiges Unternehmen sein, Thomas' Größe durch den Nachweis einer Affinität mit Leibnizschen Anschauungen illustrieren zu wollen, wie man hin und wieder Lust zeigt, da vielmehr das Richtige dies wäre, der Geschichte der Theologie den nötigen Grad von Fleiß und Aufmerksamkeit zuzuwenden, um ein tiefer gehendes sachliches und historisches Verständnis der in Leibniz' Schriften so häufig vorkommenden Bezugnahme auf die Doktrinen der scholastischen Theologie zu gewinnen". — Wir glauben durch die Untersuchung der Leibnizschen Theologie eben dieses Verständnis gewonnen zu haben.

gerade Gegenteil.[83]) Allerdings scheint die Annahme, Leibniz habe überhaupt keinen Originalschriftsteller der Scholastik studiert, dadurch widerlegt zu werden, daß sich in der Thodizee zweimal wörtliche Zitate aus Schriften des Thomas von Aquin finden. Das eine Mal führt Leibniz den Satz „ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto“ aus der Summa contra Gentiles (II, cap. 71) an,[84]) das andre Mal beruft er sich auf eine Stelle in des Aquinaten Kommentar zu den Sentenzen (II, dist. 32, qu. 1, a. 1) für den Satz: „Lapermission du mal tend au bien de l'univers.“ Es handelt sich also in beiden Fällen um den gleichen Gedanken. Nun gibt es aber recht viele Anschauungen, in denen die Übereinstimmung oder der Gegensatz zwischen Leibniz und Thomas weit bedeutungsvoller ist als die, daß das Schlechte einem höheren Guten dient. Das gilt umsomehr, als diese Überzeugung durchaus nichts den Thomas spezifisch Charakterisierendes ist. Einer, der wirklich in der scholastischen Philosophie bewandert ist, wird doch gerade in strittigen Punkten die Meinung des anerkannt Größten wörtlich mitteilen. Das tut Leibniz niemals; wie kommt es also, daß er gerade in dieser Sache den Thomas genau zitiert? Ein Zufall hat es mit sich gebracht; Leibniz gibt nämlich selbst die zweite Quelle an, aus der er seine Kenntnis geschöpft hat: „Thomas Gatakerus dans ses Notes sur le livre de Marc Aurel (lib. 5, cap. 8, chez M. Bayle) cite aussi des passages des auteurs qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout.“ [85]) Ich halte mich für berechtigt, meine Behauptung kategorisch auszusprechen, da sie sich mir als einzig mögliche Erklärung der Zitate darstellt.

III. Abschnitt: Leibnizens Metaphysik.

Haben wir nach dem bisher Gesagten die Überzeugung gewonnen, daß Leibniz nicht vermocht hat, der Scholastik in die

---

[83]) VI, 246.

[84]) VI, 377.

[85]) VI, 246 f. — Thomas Gatakerus war ein evangelischer Theolog im 17. Jahrhundert, dessen Schriften geradezu Zitatensammlungen sind.

Tiefe ihrer Theologie zu folgen, so dürfen wir andrerseits doch nicht aus dem Auge verlieren, daß er den Grundgedanken der scholastischen Philosophie: die Welt das Werk einer zwecksetzenden höchsten Vernunft, aufgegriffen und fruchtbar verwendet hat; dieser Gedanke hat der gesamten leibnizischen Spekulation die Richtung gegeben und sie im System der Harmonie préétablie ihren Abschluß finden lassen. Ganz allein Leibniz ist unter allen großen Philosophen der neueren Zeit in diesem Punkte der Tradition der Mittelalterlichen treu geblieben.

Wie weit aber die Berechtigung geht, von einem eigentlichen Einflusse der scholastischen Philosophie auf Leibniz zu sprechen, das muß eine nähere, wenn auch natürlich nur skizzenhaft die Hauptlinien andeutende genetische Darstellung des leibnizischen Systems ergeben.

Die Metaphysik Leibnizens ist im wesentlichen eine Lehre von der Substanz. Mit diesem Probleme hat sich Leibniz zuerst im Jahre 1671 genauer befaßt, damals, wie wir hervorgehoben,[86]) angeregt durch den Streit über die Bedeutung des kartesischen Substanzbegriffes für die kirchliche Abendmahlslehre.

Für Aristoteles und die Scholastik bedeutete „Substanz“ zunächst das Ding; das als eine Einheit sich uns darstellende Gebilde, das für sich besteht und dem als dem Subjekte die Eigenschaften als Accidentien angehören. In diesem Sinne sagt Thomas von Aquin: „Substantia est res, cui convenit esse non in subjecto, et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quid ditatem, cui conveniat esse non in alio.“ [87])

Descartes bereits hatte den Dingcharakter der Substanz aus dem Auge gelassen und statt dessen die absolute oder relative kausale Unabhängigkeit als ihr Wesen bezeichnet.

Auch Leibnizens Aufmerksamkeit war nicht auf das Ding als einheitliches Ganzes gerichtet. Dieser Begriff mußte ihm außerwesentlich erscheinen zumal in seiner Jugend, wo die mechanische Struktur der Körperwelt sein ganzes Interesse beherrschte. Leibniz

[86]) Oben.
[87]) S. c. g. I, Kap. 25.

hat zwar immer wieder auf das Unzureichende der Atomenlehre hingewiesen — vgl. besonders die Demonstratio contra Atomos[88]) — aber noch in der Theodizee spricht er von einem „bon dans la Philosophie corpusculaire qu'on peut fort bien combiner avce ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la veritable Theologie“ [89]). Es ist das mathematische Denken, was den Leibniz überall auch das Kleinste achten läßt; das in die Erscheinung tretende Ganze in den Körpern ist für ihn, den Physiker, nicht etwas Selbstverständliches, Elementares, sondern durchaus kompliziert.

Noch durch ein andres Moment wurde Leibniz von der Betrachtung der Substanz als des Dinges abgelenkt. Während man in jenem Streite der Theologen immer ganz allgemein von dem Substanzbegriffe sprach, handelte es sich tatsächlich nur um die kartesische Auffassung von der körperlichen Substanz; die Frage war eigentlich die: was ist das Wesentliche und Bleibende an der Materie? Leibniz nun stellte sich auf die Seite der Theologen; er erkannte an, daß, wenn die Ausdehnung das Wesen des Körperlichen bilde, die Lehre von der Wesenswandlung im Meßopfer der Vernunft widerstreite. Tatsächlich aber sei Körpersein und Ausgedehntsein durchaus nicht identisch, denn nicht alles, was ausgedehnt sei, sei körperlich: Leibniz glaubte damals einen leeren Raum annehmen zu müssen.[90]) Hingegen sei jeder Körper in steter Bewegung und so bilde das Bewegtsein das Wesen des Körpers. Und nun durchaus im Sinne der Scholastik argumentierend, dazu angeregt durch die Frage der Theologen nach dem wesenhaften Prinzipe, postulierte Leibniz sogleich ein Prinzip jener Bewegung, dem er den Namen Substanz gab, in der Überzeugung, damit den Sinn des aristotelischen Substanzbegriffes zu treffen.[91]) Zu dieser irrigen Meinung verführte ihn der Begriff

[88]) Stein, a. a. O., S. 325 ff.

[89]) VI, 57.

[90]) I, 321.

[91]) „Cum prinum a me deprehensum est essentiam corporis non consistere in extensione quod puterat Cartesius, sed in motu, ac proinde substantiam corporis seu naturam, etiam Aristotelis definitione consentiente esse principium motus, . . .“; I, 75.

„natura". Aristoles hatte gelehrt: Φύσις ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός"[92]); mit „Natur" hatte er das Prinzip der Bewegung bezeichnet. Daran anknüpfend hatte die Scholastik die Substanz, insofern sie Quell der Tätigkeit ist, Natur genannt.[93]) Leibniz, dem, wie wir sahen, der ursprüngliche Substanzbegriff abhanden gekommen war, setzte nun unbedenklich das Wort Natur gleich Substanz; im Sinne der Scholastik mit Unrecht, denn sie nimmt nur in ganz bestimmt begrenztem Sinne „Natur" für Substanz.

Zwar hat Leibniz die eine Grundlage dieses Gedankengefüges — die Annahme eines leeren Raumes — später beiseite geschoben, aber seine Betrachtungen über den Substanzbegriff haben die gleiche Richtung bewahrt.

Insbesondere ist auch der Begriff der individuellen Substanz bereits hier gegeben, und nicht erst, wie L. Stein meint, in den achtziger Jahren unter dem Einflusse eines „thomistisch gefärbten Aristotelismus" entstanden.[94]) Die individualistische Auffassung ist einesteils durch Leibnizens Nominalismus bedingt; Leibniz, der Feind aller abstrakten Spekulation, vermag in dem Allgemeinen nur etwas Gedankliches zu sehen; er, der Empiriker, befaßt sich nur mit den Individuen dadurch, daß er den Seelenbegriff in seine Betrachtung hineinzieht.[95]) Nicht als ob Leibniz diesen Gedanken mit irgend welcher Klarheit erfaßt und entwickelt hätte, aber seine Äußerungen in der Zeit des Mainzer Aufenthaltes belehren uns deutlich darüber, welchen Weg Leibnizens Philosophieren fortab eingeschlagen wird.

Zunächst freilich vernehmen wir lange Jahre hindurch nichts, was sich als Fortführung jener Jugendideen darstellte. Erst um das Jahr 1680 finden wir Leibniz wieder mit Gedanken über den Substanzbegriff beschäftigt. In dem Aufsatze „De vera methodo philosophiae et theologiae" hat er sie niedergelegt.[96]) Er beschwert

[92]) Physik II, I.
[93]) Summa Theol. III, 9, 2a, 1.
[94]) A. a. O., S. 154 ff.
[95]) I, 52.
[96]) VII, 323—327.

sich darin über den Mangel an metaphysischem Interesse: alle meinen, mit mathematisch betriebener Naturwissenschaft sei es genug, die Scholastik habe nicht Wertvolles hinterlassen. Leibniz ist natürlich weit davon entfernt, der modernen Physik ihren außerordentlichen Wert abzustreiten, aber „intima motus nondum patent neglectu primae philosophiae, nude repetenda sunt“. Die Aufgabe der Metaphysik ist es, „tractare de mutatione, tempore, continuo in universum“. Weil man diese vernachläßigt hat, ist man durch die mangelhafte Körperlehre Descartes' befriedigt worden, die weder den tatsächlichen Naturerscheinungen gerecht wird, noch mit den Sätzen der Theologie, zumal dem Transsubstantiationsdogma, verträglich ist. Man sieht „gliscere in animis hominum sententias periculosas a falsae philosophiae mathematica larva natas“.

Zweierlei ist hier äußerst beachtenswert, weil geeignet, zu voller Deutlichkeit zu bringen, was Leibnizens Spekulation damals bestimmt hat. Zunächst erkennen wir, daß Leibniz, der sich gerade in den zuletzt vorangegangenen Jahren des näheren mit Spinozas Lehre befaßt hat, doch um keines Fingers Breite der Ontologie näher gekommen ist; die Metaphysik ist ihm noch immer nichts andres als Naturphilosophie: Die Physik drängt zur Annahme eines Bewegungsprinzipes, und dieses ist der Gegenstand der prima philosophia. Sodann: Leibniz betont, sicherlich nicht ganz ohne Rücksichtnahme auf die Adressaten seines Schreibens, den Gegensatz der neuern Philosophie zur Kirchenlehre, indem er zugleich lebhaft die Brauchbarkeit seines neugefundenen Tätigkeitsprinzipes für die Theologie hervorhebt.

Im wesentlichen stimmt also Leibnizens Standpunkt von 1680 mit dem von 1671—73 überein; nur viel bestimmter und sicherer tritt jetzt unser Philosop auf. Daß er aber diese größere Sicherheit etwa einem erneuten Studium der scholastischen Philosophie danke, dürfen wir nicht annehmen. Leibniz spricht zwar mit einer bis dahin von ihm nicht gehörten Liebenswürdigkeit über die Scholastiker; aber wenn wir näher zusehen, so sind es doch nichts als allgemeine Wendungen, in denen er über sie halb lobend halb tadelnd sich ausspricht. Und hätte er sie wirklich studiert gehabt, er würde gewiß nicht versäumen, bei dieser Gelegenheit davon zu

sprechen; statt dessen sagt er: „Ego iuventuti meae gratulor quae occasionem dedit, haec quoque studia cognoscendi antequam mens imbuta Mathematicis alia fastidiose spernere assuevisset." Was aber den Inhalt des Aufsatzes betrifft, so findet sich nichts darin, was uns Anlaß gäbe, in einem andern Sinne von Beziehungen zur Scholastik zu sprechen als zehn Jahre früher.

L. Stein, der dieser Übereinstimmung unsres Aufsatzes mit den Äußerungen Leibnizens zu Beginn der siebziger Jahre nur beiläufige Beachtung schenkt, wird eben dadurch zu der Meinung gedrängt, Leibniz sei zu seiner starken Betonung des Kraftbegriffes durch Platon angeregt worden. Er sagt, mit Berufung auf Zeller, bei Platon seien die Ideen als Kräfte gedacht, als die eigentlichen und allein wirksamen Ursachen aller Dinge.[97]) Diesen Gedanken soll Leibniz von Platon übernommen haben und so zu der „plötzlichen Identifizierung von Kraft und Substanz gekommen sein.

L. Stein übersieht dabei, daß es sich bei Leibniz immer noch nicht um den Begriff der Substanz im allgemeinen handelt, daß er vielmehr lediglich um die Definition der körperlichen Substanz bemüht ist; das Ergebnis seiner Arbeit faßt er ja auch in den Worten zusammen: „corpus est agens extensum". Platon stellt ontologische Erwägungen an; er betrachtet — zumal in der von L. Stein angeführten Phaidonstelle —[98]) die Ideen als immanente Ursachen der Erscheinungswelt. Leibniz dagegen erstrebt hier weiter nichts als die Ergänzung einer physikalischen Definition unter vorwiegend theologischer Rücksicht.

Aber freilich das System Leibnizens überhaupt unabhängig von platonischen Einflüssen denken zu wollen, ist eine Unmöglichkeit. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Leibniz durch Malebranche für Platon interessiert worden. Seit dem Jahre 1679 finden wir ihn nämlich im Briefwechsel mit dem Oratorianer. Er stimmt ihm darin bei, daß eine Wechselwirkung zwischen Substanzen, die nur ausgedehnt sind, und solchen, die nur mit Denkkraft ausgerüstet sind, nicht zu begreifen ist; es drängt ihn aber sogleich

---

[97]) O. a. O., S. 131.

[98]) Phaidon 96ff.

über Malebranche hinaus zu der Annahme, dass die Materie noch etwas andres ist als bloße Ausdehnung; auf die Definition der körperlichen Substanz scheint er die Lösung des Problems der Okkasionalisten schieben zu wollen.[99]) Aber schon nach einem halben Jahre ist Leibniz ganz in das Fahrwasser der Okkasionalisten geraten: er erklärt sich damit einverstanden, daß wir alle Dinge in Gott sehen, d. h. daß Gott all unser Erkennen vermittelt: die Körper können streng genommen nicht auf uns wirken.

Dadurch, daß Leibniz so den Anschluß an den Okkasionalismus gewann, erhielt seine Spekulation zuerst und nachdrücklich ihre Richtung auf die Substanz als solche; im Verlaufe der achtziger Jahre hat diese Betrachtung die Herrschaft in Leibnizens Philosophieren erlangt. Der berühmte Discours de Metaphysique aus dem Jahre 1686 legt davon ein klares Zeugnis ab.[100])

Malebranche hatte den Gedanken Descartes', daß die Substanzen aufeinander zu wirken nicht fähig seien, weitergeführt, indem er den Schein der Wechselwirkung auf seine tatsächliche Grundlage zurückzuführen suchte. Er fand diese in einer steten göttlichen Beeinflussung; dabei sprach er jedem geschaffenen Dinge die Eigentätigkeit ab und lehrte, Gott sei der einzig Wirkende; Gott sei es auch, welcher unsrer Seele die Erkenntnis der Körperwelt vermittle, deren Ideen ewig in ihm seien.

Diese Gedanken verarbeitete nun Leibniz in durchaus eigentümlicher Weise.

Mit der Lehre der Scholastiker über die Beziehungen der Substanzen zueinander hat sich Leibniz niemals auseinandergesetzt; er weist sie einfach als unverständlich ab.[101]) Aber abgeneigt, wie er aller abstrakten Spekulation ist, versucht er es auch nicht, dem

[99]) Vgl. den Brief Leibnizens an Malebranche vom 13. 1. 1679: I, 328. „Il s'ensuit que la matière est quelque autre chose que l'étendue toute seule".

[100]) Aber auch hier kann man noch beobachten, wie auch Leibnizens ganzes Denken mit der Naturwissenschaft verknüpft ist.

[101]) Er hat niemals mehr darüber gesagt als im § 7 der Monadologie: „Les Monades n'ont point de fenêtres, par les quelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne sauroient se détacher ny se promener hors des substances, comme faisoient autres fois les especes sensibles des Scholastiques" (VI, 607f.).

Malebranche in die Tiefe seine Systemes zu folgen; mit dessen Realismus (dies Wort im Sinne des Mittelalterlichen gebraucht) weiß er ebensowenig wie mit dem Spinozas etwas anzufangen. Seine Betrachtung, so metaphysisch sie auch ist, erstrebt doch nichts so sehr wie Konkretheit. Gott, so legt er im Discours dar, trägt die Ideen aller möglichen Welten in sich; unter ihnen wählt er die beste aus und betrachtet sie gleichsam von den verschiedensten Seiten; jeder solche Blick ist ein Gedanke Gottes, der das ganze Universum erfaßt, aber jedesmal in einer neuen Weise. Es besteht infolgedessen eine Identität aller Substanzen untereinander; sie „sympathisieren"; jede Substanz enthält in bestimmter Weise sämtliche anderen.

Der logische Pantheismus ist ein für Leibniz unvollziehbarer Gedanke; Leibniz ist bis ins Innerste Nominalist: jede Substanz besitzt für ihn Selbständigkeit des Seins; jeder einzelnen entspricht eine Idee Gottes. Daß diese Auffassung der Idee mit der Platons nichts gemein hat, liegt auf der Hand; metaphysische Universalien kennt Leibniz nicht.

Der Sinn für die Wirklichkeit hindert ihn auch daran, in der Bewegung der geschaffenen Dinge nur etwas Passives zu sehen. Der Gedanke, daß jede Substanz eine Spiegelung des Universums ist, erhält daher sogleich die Wendung, daß wir allenthalben Perzeptionszentren, Seelen anzunehmen haben. Sie alle drücken, wie die Geister, das Universum aus, nur in weniger vollkommener Weise. Damit ist grundsätzlich der spiritualistische Monismus ausgesprochen.[102])

Zu dem gleichen Ziele gelangte Leibniz in Fortführung seiner Gedanken über die körperliche Substanz. Hatte er früher Descartes gegenüber auf das Bewegtsein der Körper als ihr Wesen hingewiesen und durch vermeintlichen Anschluß an Aristoteles das Prinzip der Bewegung als das eigentlich Substanzielle gewonnen, so lehrten ihn jetzt seine physikalischen Erkenntnisse, daß jenes Prinzip nicht nur ein metaphysisches Postulat sei, sondern zur wissenschaftlichen

[102]) Freilich ist Leibniz Spiritualist in einem ganz andern Sinne als Berkeley; lehrt dieser einen erkenntnistheoretischen Spiritualismus, so jener einen metaphysischen.

Erklärung der mechanischen Vorgänge selbst erfordert werde. Im wesentlichen sind es zwei Erwägungen, die Leibniz zu seinem Begriffe der Kraft brachten. Einmal fand er, daß nicht, wie Descartes gemeint hatte, stets die gleiche Bewegungsmenge erhalten bliebe, daß sich vielmehr überall bei körperlichen Vorgängen eine Wirkung nachweisen lasse, die nicht Bewegung sei: die Wirkung des Widerstandes. Sodann schien sich die Tatsache der Zunahme in der Schnelligkeit eines fallenden Körpers nur dadurch erklären zu lassen, daß man eine Kraft in ihm annimmt, die nicht mit der örtlichen Bewegung identisch ist.[103])

Es erhebt sich nun die Frage, wie es gekommen ist, daß Leibniz diese naturwissenschaftlich erfaßte Kraft zu dem allein Realen in der Körperwelt erhoben hat. Ich glaube, der Grund liegt in der Problemstellung Descartes' bei der Untersuchung der körperlichen Substanz. Descartes suchte festzustellen, was das Wesen der Materie bilde, indem er fragte, was an ihr Gegenstand klarer und deutlicher Erkenntnis sein könne. Als Mathematiker gab er die Antwort, daß dies die Ausdehnung sei, Leibniz, der die Wahrheit dieser Antwort in lebhaften Zweifel gestellt hat, wußte gegen die Fragestellung nichts einzuwenden, d. h. er meinte, dadurch, daß das in der Körperwelt klar und deutlich Erkannte herausgehoben würde, fände die Substanz ihre Definition; statt in die Ausdehnung setzte er in die Kraft das Substanzielle und Wesentliche der Materie.

Aber es kommt noch etwas hinzu. Leibniz macht nämlich einen deutlichen Unterschied zwischen der Welt des Seins und der der Erscheinung. Er selbst versichert, dazu durch Platon veranlaßt zu sein. Überzeugt, wie er von dem Gedanken der Atomisten ist, daß alles Körperliche geteilt und teilbar ist, begnügt er sich doch nicht gleich jenen mit letzten materiellen Elementen; vielmehr ist er der Meinung, daß die Teilung nicht an irgend einer Stelle Halt machen dürfe, sondern ins Unendliche gehe: der Punkt ist nicht ein Teil, sondern nur die Grenze des Kontinuums. Alle Materie

[103]) Näher ausgeführt hat Leibniz diese Gedanken in seinen Briefen an de Volder; vgl. besonders II, 191.

ist zusammengesetzt; nirgends kann man sagen: „voilà véritablement un estre".[104]) Denn die „unité substancielle demande un estre accompli indivisible et naturellement indestructible, puisque sa notion enveloppe tout ce qui luy doit arriver".[105]) Um also die Häufungen metaphysisch zu begreifen, um in ihnen mehr als leere Traumbilder zu sehen, müsse wir solche wahren Einheiten annehmen; sie sind das eigentlich Reale in den Dingen; die Welt der Ausdehnung ist streng genommen nur phänomenal. Leibniz beruft sich ausdrücklich auf Platon, der auch eingesehen habe, daß ohne ein höheres Prinzip die Materie unreal ist.[106])

Wenn also die Kraft wirklich das Wesentliche an den Körpern ist, wie Leibniz annahm, dann muß sie in die Welt des Realen gehören; sonst wäre ja alles Körperliche nur phänomenal. Das ist eben die merkwürdige Verwendung, die der platonische Gedanke, daß die Welt der Erscheinungen irgend eine tiefere Begründung in der Welt des Wesens finden muß, bei Leibniz erhält, daß er diese wahre Realität nicht begreiflich konstruiert, sondern aus physikalisch-mathematischen Betrachtungen heraus gewinnt. Aus der Idee, dem realen allgemeinen Begriffe, wird bei Leibniz die immaterielle Krafteinheit, die Monade.

Leibniz hat immer wieder betont, daß er mit seiner Monadenlehre in eine bedeutende Annäherung an die scholastische Philosophie gekommen sei, und zumal wenn er an Männer der streng kirchlich-scholastischen Richtung schrieb, identifizierte er seine Monade mit dem scholastischen Begriffe der forma substantialis. Er hatte dazu eine gewisse Berechtigung, denn tatsächlich bedeutete seine Substanzenlehre einen Widerspruch gegen die Bako, Hobbes, Descartes, der in gleicher Weise von den Anhängern der scholastischen Philosophie erhoben wurde: daß es nämlich etwas geben muß, was ein Ding innerlich konstituiert; etwas, das tiefer liegt, als die sinnliche Erfahrung zu reichen vermag. Die Monade, so sagt Leibniz selbst ausdrücklich, gehört in das Reich des Intelligibeln: „Il ne seroit point impossible en parlant dans la rigueur meta-

104) Brief an Arnauld; II, 77.
105) Ebendort; II, 76.
106) Wiederholt; z. B. II, 509.

physique qu'il n'y auroit au fonds que ces substances intelligibles."[107]) Er stellt sich mit Bewußtsein in schroffen Gegensatz zu dem empiristischen Materialismus: in der Welt des wahrhaft Wesentlichen gibt es keine mechanische Starrheit, keine schroffe Notwendigkeit; sie ist beherrscht durch die zweckvolle Vernunft Gottes.

Auch noch in einem anderen Punkte kann man von einer Verwandtschaft der leibnizischen Monade mit der scholastischen substanzialen Form sprechen. Wie nämlich schon Platon, besonders im „Timaios", es unternommen und dann Aristoteles und an ihn sich anschließend die Scholastiker, es fortgeführt hatten, den Begriff der Idee zu einem Faktor der Naturerklärung auszugestalten; so machte Leibniz von seinem Monadenbegriffe in der Naturerklärung einen weitgehenden Gebrauch. Und das lag für ihn ganz besonders nahe, da ja die Monade ihre Entstehung vorwiegend Leibnizens naturhistorischen und mathematischen Erwägungen verdankt.

Nach dieser Richtung muß nun unsere weitere Untersuchung sich wenden, um festzustellen, ob dieser allgemeinsten verwandtschaftlichen Beziehung eine innere Abhängigkeit entspricht.

Da begegnet uns nun sogleich ein höchst bedeutungsvoller Gegensatz zwischen Leibniz und den scholastischen Philosophen. Für diese bilden Form und Materie zusammen die Einheit der körperlichen Substanz. Leibniz hat oft, besonders in seiner Abhandlung „De ipsa natura",[108]) auch jene beiden Begriffe als Prinzipien aller Dinge aufgestellt. Aber er spricht von ihnen nur als verschiedenen Arten oder Erscheinungsweisen der Kraft, der aktiven und der passiven. So heißt es in einem Aufsatze aus dem Jahre 1702: „Vis passiva proprie constituit Materiam seu Massam, Activa ἐντελέχειαν seu formam" und „Vis activa primitiva quae Aristoteli dicitur ἐντελέχεια ἡ πρώτη, vulgo forma substantiae, est alterum naturale principium quod cum materia seu vi passiva substantiam corpoream absolvit, quae scil unum per se est, non nudum aggregatum plurium substantiarum."[109]) Einesteils ist hier-

[107]) VI, 494.
[108]) IV, 504—516.
[109]) IV, 395.

bei zu beachten, daß diese Anwendung des Formbegriffes durchaus verschieden ist von der, die Leibniz im Anfange von einer Ähnlichkeit seiner Lehre mit der der Scholastik sprechen ließ. Damals handelte es sich für ihn nur um die Gemeinsamkeit des Widerspruches gegen die rein mechanische Betrachtung der Körperwelt durch Descartes und wiederholt warnte Leibniz davor, den Begriff der Forma in der Physik zur Anwendung zu bringen.[110]) Sodann aber: selbst hier, wo er in der Substanz zwischen Materie und Form trennt, wo er also der Scholastik sehr nahe zu kommen scheint, trifft er ihren Gedanken durchaus nicht, denn für die Scholastik bedeutet der Gegensatz zwischen Form und Materie denn doch etwas ganz anderes als den zwischen aktiver und passiver Kraft. Er ist vorzüglich ontologischer Natur: die Form gibt dem ganz unbestimmten Möglichen, der Materie, die an sich der Aufnahme jeder beliebigen Form fähig ist, die Seinsbestimmtheit; „Forma dicitur esse principium essendi“, sagt Thomas von Aquin (S. Theol. I. qu. 76. a. 2); als solches ist sie dann auch Prinzip der Wirksamkeit: Forma est agendi principium“ (C. G. III, 2); „Forma est qua agens agit“ (S. Th. I. qu. 55. a. 1); „Omne corpus agit secundum suam formam“ (C. g. III, 69). Aber die rein physikalische Unterscheidung der aktiven und passiven Kraft hat mit der scholastischen Metaphysik nichts zu tun; selbst die Trennung, die die Scholastik zwischen potentia activa und passiva machte, hat einen viel weiteren, ontologischen Sinn. Und wenn Leibniz gar seinen Begriff der Widerstandskraft mit dem der materia prima gleichsetzt,[111]) so ist es doch wohl offenbar, daß er lediglich den Terminus der scholastischen Philosophie verdankt.

In engerer Verbindung scheint Leibniz mit der Scholastik in einem andern Punkte zu stehen. Häufig nennt er die Monade Seele und stellt sie als solche in Gegensatz zum Körper als Ganzem;

---

[110]) So besonders in der Einleitung zum Systeme nouveau. Er sagt, da er einigen scholastischen Begriffen wieder zu ihrem Rechte verhelfen wolle, so erkläre er im voraus: „tout se fait mecaniquement, dans la nature, et pour rendre une raison exacte et achevée de quelque phénomène particulier il suffit de n'employer que la figure et le mouvement.“

[111]) „In ipsa passiva resistendi ipsam materiae primae notionem collosco.“ IV, 512.

diesem letzteren gibt er gelegentlich den Namen materia secunda.[112])

Aristoteles hatte die Seele als die οὐσία ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος definiert;[113]) der Gedanke des Organischen war das Bestimmende für diese Erklärung gewesen. Mit dem Alten stimmt Thomas überein, wenn er sagt: „Anima dicitur primum principium vitae in his quae apud nos vivunt" und „Anima quae est primum principium vitae, est corporis actus".[114]) Der Organismus war für die aristotelisch-scholastischen Naturphilosophen nicht lediglich eine Zusammenhäufung einzelner materieller Elemente, sondern sie dachten sich noch ein Einigendes hinzu, das, was die Materie erst lebensfähig macht. Es ist nicht zu bestreiten, daß es für Leibniz das Problem des einheitlichen Organismus gegeben hat. Aber der scholastische Gedanke konnte von ihm nicht voll gewürdigt werden; er war so weit Physiker, daß seine Monadenlehre in ihrem Grundgedanken eine Metaphysik der Atome darstellt, so weit Logiker, daß sich für ihn in der Hypostase des analytischen Begriffs das Wesen des Individuums erschöpfte.[115]) Leibniz kennt nur metaphysische Punkte als Substanzen; das Zusammengesetzte ist für ihn nur Erscheinung. Seele und Materie treten sich für ihn nicht wie Form und Materie als zwei selbständige reale Prinzipien gegenüber.

Statt dessen gibt er dem Monadensystem noch eine bedeutsame Wendung, die sich am deutlichsten in seinen Briefen an den Jesuiten Desbosses, aber auch in der „Monadologie" erkennen läßt. Es ist der Begriff der herrschenden Monade, den Leibniz hier besonders stark betont. Hatte er früher dieser durch die Herrschaft einer Monade bewirkten Einigung keine besondere Bedeutung beigemessen: er schrieb an Lami:[116]) „L'amas de ces substances corporelles organisées qui constitue nostre corps n'est uni avec nostre

---

112) IV, 514.

113) De anima 412a 20.

114) Summa Theol. I, 9, 75a, 1.

115) Außer den Rahmen unsrer Arbeit würde es fallen, die Anwendung dieser Begriffshypothese auf das Problem der Persönlichkeit zu verfolgen.

116) IV, 574.

Ame que par ce rapport qui suit de l'ordre des phenomenes naturels à chaque substance à part"[117]) — so gab er in den letzten Jahren seines Lebens, den theologischen Einwänden des Jesuiten Desbosses nicht gewachsen, dieser Beziehung der Einigung und Unterorduung die Stellung von etwas Wesenhaftem und nannte sie das vinculum substantiale. Anfänglich wollte er diesem Begriffe theologische Bedeutung beimessen: „Vinculum substantiale superadditum Monadibus mea sententia est absolutum quoddam, quod etsi in naturae cursu accurate respondeat monadum affectionibus, nempe perceptionibus et appetitionibus, ita ut in Monade legi possit, cui corpori corpus eius insit; supernaturaliter tamen v. sbst. potest esse a Monadibus independens"[118]) — im Verlaufe der Diskussion aber schmiegt sich Leibniz ganz und gar der Betrachtungsweise des Jesuiten an; er erklärt sogar die Monade für einen Begriff nebensächlicher Art: „Mea doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina Scholae Peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit."

Was es mit Leibnizens Gefühle, „in guter Übereinstimmung" mit der Scholastik zu stehen,[119]) auf sich hat, wird am besten dadurch gekennzeichnet, daß Leibniz kurz hintereinander das eine Mal das vinculum substantiale mit der forma substantialis identifiziert[120]), das andere Mal das v. sbst. als das aus Form und Materie zusammengesetzte Ganze definiert.[121]) Gerade daß Leibniz so leicht bei der Hand ist seine Begriffe denen der Scholastik gleichzusetzen beweist vollauf, daß er keine klare Vorstellung von der mittelalterlichen Philosophie gehabt hat.

Besonders in zwei Punkten hat Leibniz immer wieder seine Übereinstimmung mit der Scholastik und insbesondere dem hl. Thomas hervorgehoben. Der eine ist die Unvergänglichkeit und Unteilbarkeit der immateriellen Substanz. Descartes hatte behauptet, man könne von einer Tierseele nicht sprechen. Da-

117) II, 474.
118) II, 311.
119) Jasper, a. a. O., S. 46.
120) II, 504.
121) II, 511.

gegen trat nun Leibniz mit seiner Lehre von der Monade auf, indem er zugleich versicherte, alle Substanzen und auch die Tierseele seien, da nicht zusammengesetzt, der natürlichen Zerstörung nicht preisgeben. Dabei berief er sich auf Thomas, der dasselbe gelehrt habe. Dieser tut gerade das Gegenteil; ausdrücklich erklärt er von den Tieren insgesamt, daß ihre Seelen sterblich seien, und von den niederen insbesondere, daß ihre Seelen so eng an die Materie gebunden seien, daß sie wie diese zerteilt werden können. Leibnizens Irrtum erklärt sich daher, daß er die Anschauung der Scholastiker und der Älteren kannte, derzufolge alles Einfache unvergänglich sei; dagegen nicht wußte, daß z. B. Thomas auf Grund feinerer Distinktionen den Tierseelen ein besondres Schicksal zuwies.[122])

Im zweiten Falle handelt es sich um Leibnizens Lehre von der Verschiedenheit aller Dinge, von der Einzigartigkeit jedes Individuums. Ausserordentlich häufig wiederholte er es, daß er hierin einen Vorläufer an Thomas gehabt habe, der diesen Satz freilich nur von den reinen Geistern ausgesprochen habe. Man kann unmöglich annehmen, daß Leibniz hier von einer Verwandtschaft gesprochen hätte, wenn er die Motivierung dieses Gedankens bei Thomas gekannt hätte. Sie beruht nämlich auf Erwägungen, die denen des Leibniz geradezu entgegengesetzt sind: der Realismus des Aquinaten findet hier ihren deutlichsten Ausdruck. Thomas meint, im Reiche der Geister gäbe es kein Individuationsprinzip; jeder Einzelne bilde dort eine Art für sich; streng genommen gibt es für Thomas unter den Engeln keine Individuen, sondern nur Arten. Leibniz dagegen kam zu seiner Behauptung, daß keine Substanz von der andern sich lediglich numerisch unterscheide, infolge des extremen Nominalismus, der ihn jede Substanz für sich betrachten und den Allgemeinbegriffen nur logische Bedeutung zuerkennen ließ.[123]) Ein Mann, der die Scholastiker wirklich gekannt hätte, würde ganz sicher nicht immer und immer

[122]) Man vergleiche die überflüssigen Betrachtungen, die Jasper (S. 31 f.) an diesen Punkt knüpft, um über die Haltlosigkeit seiner Meinung dem Leser hinwegzuhelfen.

[123]) Vgl. V, 308.

von neuem auf diese höchst äußerliche Übereinstimmung — man möchte sagen auf diesen Gleichklang der Worte — hingewiesen haben.

Es ist uns deutlich geworden: Die Beziehungen zwischen Leibnizens Metaphysik und der mittelalterlichen Philosophen sind nur ganz allgemeiner Natur. In innerem Lebenszusammenhange stehen sie nicht miteinander: diese spekulativen Denker aus den Zeitalter kirchlicher Kultur und jener theologisch interessierte Naturphilosoph in der Zeit Ludwigs des Vierzehnten. Daher kommt es, daß Leibniz niemals den Drang verspürt hat, mit einer Lehre der Scholastik sich kritisch auseinanderzusetzen oder irgend eine in ihrer Tiefe zu begreifen. —

XII.

Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V.

Von

Dr. **Ernst von Aster** (München).

(Schluß).

7. Wirklichkeitserkenntnis und Erfahrung.

Wenn wir über ein Ding auf Grund der sinnlichen Anschauung ein Urteil fällen, so schließt dieses Urteil das andere ein oder setzt es voraus, daß dieses Ding in Raum und Zeit existiere. Wir können nicht ein solches Urteil vollziehen, ohne dabei auch das letztere zu bejahen. Aber diese Bestimmung hat ihre Kehrseite. Wollte ich einmal zusehen, welche Prädikate ich einem Dinge zuschreiben kann, ohne dabei auf die Anschauung in irgend einer Weise Rücksicht zu nehmen, so würden räumliche und zeitliche Beziehungen sich nicht unter diesen Prädikaten befinden. Oder anders gesagt: Wenn ich ein Ding ins Auge fasse und dabei von allem absehe, was mir von dem Dinge anschaulich gegeben ist oder gegeben werden kann, so muß ich auch von seiner Zugehörigkeit zum Raume und zur Zeit abstrahieren. Oder endlich: Wenn ich mir einen Gegenstand erdenke, der seiner Natur nach unanschaulich ist, so darf ich ihm keinen Ort in Raum und Zeit anweisen. Alles das kann ich tun, ich kann mir einen Gegenstand erdenken, der seiner Natur nach der Anschauung entzogen ist, ich kann ausdrücklich von einem Gegenstand alles das fortlassen, was ich von ihm auf Grund der Anschauung weiß und aussagen kann. K. hat selbst von dieser Abstraktionsfähigkeit Gebrauch gemacht, wenn er

das, was der reine Verstand von einem Gegenstande sagt, von dem „absondert“, was wir durch die Empfindung von ihm wissen. Diesem Ergebnis der transzendentalen Ästhetik gibt K. in den Prolegomenen durch die Worte Ausdruck: Die Gegenstände in Raum und Zeit „sind nicht Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde.“ (S. 64.)

Nun betont aber K. schon in der transzendentalen Ästhetik und von da an zieht sich diese Bemerkung durch die ganze Kritik hindurch, daß eine Erkenntnis eines Gegenstandes, ohne daß derselbe uns gegeben wird, also ohne Anschauung, unmöglich ist. Ein Grund, den K. geltend macht, wurde hierfür schon angeführt. Die Existenz eines Gegenstandes zu konstatieren ist uns nur möglich, wenn wir uns auf eine gegebene Anschauung beziehen. Aber noch auf einem einfacheren Wege gelangt K. zu demselben Resultat. Was können wir denn von irgend einem Gegenstande aus reinem Verstande aussagen? Daß er Substanz, daß er Ursache sei, daß diese Kategorien auf ihn Anwendung finden können. Aber ist damit eine Erkenntnis eines Dinges gewonnen, wenn ich von ihm sage, daß es Ursache oder selbst verursacht sei? Eine Erkenntnis liegt erst vor, wenn ich sagen kann, daß diese oder jene zwei bestimmten Ereignisse im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, jener Satz aber ist, wie K. sich ausdrückt, nur die „Form zu einer Erkenntnis“. Und wenn ich einen Gegenstand „Substanz“ nenne, so ist damit zunächst nur gesagt, daß ich auf diesen Gegenstand als Subjekt irgend welche Prädikate beziehen kann; eine Erkenntnis habe ich erst gewonnen, wenn ich nun wirklich ein Prädikat von ihm aussage. Die Kategorien allein können den Gegenstand zwar denken, aber nur mit Zuhilfenahme der Anschauung können sie ihn, wie K. sich ausdrückt, „bestimmen“. (S. 670.)

K. war nicht immer dieser Meinung: In der Inauguraldissertation stand er vielmehr auf dem Standpunkt, daß eine Erkenntnis von Gegenständen ohne jede Rücksichtnahme auf sinnlich gegebenes nur durch die Kategorien möglich sei. Hier hatte es daher für ihn einen Sinn, der „sinnlichen“ Erkenntnis eine Erkenntnis von Dingen aus reiner Vernunft oder eine Erkenntnis der Dinge, „wie sie an sich sind“, gegenüberzustellen, vom mundus sensibilis einen mundus

intelligibilis zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist nun bekanntlich in die Kritik übergegangen, ohne daß die Voraussetzungen der Inauguraldissertation dieselben geblieben wären: K. hat inzwischen die Überzeugung gewonnen, daß die „Dinge“, von denen die Wissenschaft spricht, nichts anderes sind als die notwendigen Zusammenhänge anschaulich, also sinnlich gegebener Qualitäten. Wie kann K. trotzdem in der Kritik von Dingen an sich im Gegensatze zur „Erscheinung“ sprechen? Wenn das „Ding“ nur der Ausdruck für den notwendigen Zusammenhang gegebener Inhalte ist, wie kann dann noch von einem Ding an sich, d. h. von einem Ding abgesehen von allem sinnlich gegebenen gesprochen werden? Es scheint, daß dieser Begriff des „Noumenon“ einen Widerspruch in sich enthält. Diesem Widerspruch entgeht K. durch eine schärfere Unterscheidung, die wiederum auf die transzendentale Ästhetik zurückführt.

Der Gegenstand muß gegeben sein, ehe er gedacht und damit erkannt werden kann, das erkennende Wesen muß, um zu einer Erkenntnis zu gelangen, von einem gegebenen Material ausgehen und auf dieses Material die Begriffe anwenden, weil sonst das Urteil keine Erkenntnis, sondern nur die Form zu einer solchen ist. Eine Erkenntnis, die ohne gegebenes Material, also ohne Anschauung zu stande gekommen wäre, wäre eine Undenkbarkeit, ein Widerspruch. Nun fährt K. aber fort: „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen.“ Und ferner: „Alles Denken muß sich . . . auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andre Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“ Was nun die Sinnlichkeit angeht, so ist sie charakterisiert durch die Formen der Anschauung, sie ist diejenige Anschauung, der diese Formen eigen sind oder die Gesetzmäßigkeit innewohnt, von der in der transzendentalen Ästhetik die Rede ist, anders gesagt, sie ist diejenige Anschauung, die dem erkennenden Geiste a priori die eigentümliche Beschränkung auferlegt, daß die Gegenstände, deren Erkenntnis er durch das sinnliche Anschauungsmaterial gewinnen will, in Raum und Zeit sein müssen. Diese Eigentümlichkeit und damit zugleich die Beschränkung des Gegebenseins von Gegenständen auf die

sinnliche Anschauung wird nun ausdrücklich von K. als eine solche bezeichnet, die für unsern Intellekt typisch, charakteristisch, notwendig ist, sie bezeichnet unsre Art der Anschauung, aber es bleibt für uns durchaus denkbar, daß es andre Wesen gibt, deren Anschauung diese Eigentümlichkeit nicht zeigt oder wir können uns auch denken, daß wir eine andre „Art der Anschauung“ besäßen, kurz es bleibt der Begriff einer nicht-sinnlichen Anschauung für uns ein möglicher Begriff, ein Begriff, der keinen Widerspruch enthält.

Eine Notwendigkeit kann jederzeit doppelter Art sein: sie kann logische und sie kann tatsächliche Notwendigkeit sein. Eine logische Notwendigkeit liegt vor, wenn wir für jede Erkenntnis ein gegebenes Material fordern, eine tatsächliche Notwendigkeit, eine Notwendigkeit, über die wir tatsächlich nicht hinauskommen können, obgleich wir sie logisch nicht zu begründen imstande sind, fordert von uns, daß die Gegenstände, die wir erkennen, in Raum und Zeit sind.

Wenn wir einen solchen Begriff einer nicht-sinnlichen Anschauung bilden, so wissen wir nun freilich nicht, ob es etwas dergleichen gibt. Darum bleibt dieser Begriff und ebenso der Begriff des Noumenon, des Dinges, das auf Grund einer nicht-sinnlichen Anschauung kategorial bestimmt wird, endlich der Begriff einer Erkenntnis, die nicht an unsre Anschauungsformen gebunden ist, ein bloß möglicher Begriff, ein problematischer Begriff, von dem wir nicht ausmachen können, ob ihm wirklich etwas entspricht. So kommen wir zu dem Resultat: Die Wirklichkeitserkenntnis, die für uns allein in Betracht kommt, fällt zusammen mit der Erkenntnis der Dinge, d. h. der notwendigen Zusammenhänge in Raum und Zeit, oder, was das gleiche besagen will, mit der Erfahrung. Aber wir dürfen dabei nicht behaupten, daß das, was uns die Erfahrung liefert, daß die notwendigen Zusammenhänge, die sie uns kennen lehrt, die einzig möglichen solchen Zusammenhänge oder daß die Wirklichkeit, die die Naturwissenschaft vor uns aufbaut, die einzig mögliche Wirklichkeit sein müßte. Es bleibt die Möglichkeit andrer, als der naturwissenschaftlichen Zusammenhänge, es bleibt die Möglichkeit einer übernatürlichen einer über-

sinnlichen Welt bestehen, weil die Möglichkeit einer den Gesetzen der sinnlichen Formen nicht unterworfenen Anschauung erhalten bleibt.

Für den vorliegenden Zweck ergibt sich nun aus dem Gesagten ein Doppeltes. Es wird einmal daraus verständlich, daß K. das Prinzip des Beweises der Grundsätze des reinen Verstandes nicht als Prinzip der Möglichkeit einer Erkenntnis des Wirklichen, sondern spezieller als Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung bezeichnet. Erfahrung ist eben, wie K. in den Reflexionen einmal sagt, für uns die „einzige Realität der Erkenntnis". Dies bedeutet aber weiterhin für K. nicht eine bloße Änderung des Ausdrucks. Das Typische der Erfahrungserkenntnis ist die Beschränkung ihres Wissens auf Gegenstände in Raum und Zeit. Wenn nun das Kausalgesetz seinerseits in seiner Geltung auf die Notwendigkeit von Raum und Zeit zurückgeführt wird, so ergibt sich daraus unmittelbar, daß wir mit Hilfe des Kausalgesetzes nicht über Raum und Zeit hinausgelangen können, wie die Metaphysik dies gelegentlich versucht hat. Und endlich: Wenn sich in den Antinomien herausstellt, daß das Resultat einer scheinbar konsequenten Anwendung des Kausalgesetzes Widersprüche in sich enthält, so braucht aus diesen Widersprüchen nicht auf Untauglichkeit des Kausalgesetzes überhaupt geschlossen zu werden, sondern man kann diese Widersprüche der Anwendung des Kausalgesetzes jenseits der Grenzen der Erfahrung zur Last legen. Wie die Lehre vom Noumenon überhaupt, so führt bekanntlich auch diese letzte Anwendung derselben auf die Inauguraldissertation zurück.

8. Der Begriff des Gegenstandes (Beiträge zur Verteidigung des Gesagten in der Frage des Dinges an sich).

Ich habe mit der vorstehenden Darstellung an eine bekannte, sehr viel diskutierte und in sehr verschiedener Weise beantwortete Frage gerührt: An die Frage nach dem Ding an sich in der Kritik der reinen Vernunft. Ich habe mich dabei in Gegensatz gestellt zu einer Anschauung, die in der Kantinterpretation unserer Tage — von B. Erdmann, Vaihinger, Paulsen u. a. — mit Nachdruck vertreten wird. Das ist die Ansicht, das Ding an sich sei entweder

nur in einem Teil der Kritik oder überhaupt nicht mit jenem problematischen Begriff, von dem oben die Rede gewesen ist, identisch, in Wahrheit sei es vielmehr eine notwendige Voraussetzung der ganzen Kritik, daß eine Mehrheit realer Dinge an sich auf uns, die perzipierenden Wesen, wirkt und dadurch Vorstellungen in ihnen erweckt.

Es kann nun natürlich nicht meine Aufgabe sein, im Rahmen der vorliegenden Arbeit eine vollständige und nach allen Seiten hin genügende Verteidigung des Standpunktes zu geben, den ich im Vorstehenden in dieser Frage eingenommen habe. Auf zwei Punkte sei indessen hier kurz hingewiesen, die, wie mir scheint, auch das Gesagte in mancher Hinsicht zu ergänzen geeignet sind. Man begründet jene Auffassung, K. setze eine Mehrheit von Dingen an sich voraus, zum großen Teil durch den Hinweis auf die transzendentale Ästhetik, auf Ausdrücke, wie die „Affektion durch den Gegenstand“, die „Rezeptivität des Subjekts in der Sinnlichkeit“ und ähnliche. Was nun diese Ausdrücke anlangt, so habe ich im ersten Abschnitt vorliegender Arbeit versucht, sie in etwas andrer Weise zu interpretieren, sodaß sie jene ungeprüfte Voraussetzung von Dingen jenseits von Raum und Zeit nicht mehr enthalten. Ein Moment, das mir diese Deutung besonders wahrscheinlich gemacht hat, sei hier zunächst kurz bezeichnet. An einer Stelle der transzendentalen Ästhetik heißt es: „Der Gegenstand wird uns gegeben, indem e r das Gemüt auf gewisse Weise affiziert“ (S. 48). Der Gegenstand, der uns affiziert, sollte nach der hier bekämpften Auffassung das Ding an sich sein. Anderseits kann man doch unmöglich von dem K.schen Ding an sich sagen, daß es uns „gegeben“ wird, dieser Ausdruck kann sich nur auf die sinnliche Vorstellung oder das Phänomenon beziehen. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß K. denselben Begriff — Gegenstand — in demselben Satz in doppelter Bedeutung nimmt und dazu eine an die andre durch ein „er“ anknüpft. Mir scheint, die Behauptung Vaihingers (K. Komm. I. S. 7), K. drücke sich hier „recht verwirrend“ aus, wäre angesichts solcher Unklarheit sehr milde. Der Widerspruch hebt sich ohne Schwierigkeit, wenn man das Ding an sich aus dem Spiele läßt. Was es heißen soll „der Gegenstand

wird uns gegeben“, davon habe ich schon gesprochen. Und „der Gegenstand affiziert uns“ ist nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache — d. h. für die Tatsache, daß uns die Empfindungsinhalte und damit auch der Gegenstand, zu dem wir die Inhalte zusammenschließen, als etwas Gegebenes, Fremdes, Objektives gegenübertreten. Der Sinn des obigen Satzes aber ist dieser: Der Gegenstand kann uns Menschen nur gegeben werden, indem er das Gemüt auf gewisse Weise — nämlich sinnlich — affiziert oder: Das Gegebenwerden eines Gegenstandes ist ein Gegebenwerden auf gewisse Weise, nämlich in Raum und Zeit. So bereitet dieser Satz die folgenden Erörterungen über die spezifisch menschliche „Art der Anschauung“, über die Anschauungsformen Raum und Zeit also vor oder nimmt sie in gewisser Weise voraus.

Schließlich hat man kurzerhand behauptet, die ganze transzendentale Ästhetik fordre ihrem Zusammenhange nach die Annahme der „wirkenden Dinge an sich“. Demgegenüber ist nun eine Stelle der Kritik von besondrem Interesse — und dies ist das zweite Moment, auf das ich hier kurz hinweisen wollte —, in der sich K., wie mir scheint, in unzweideutiger Weise selbst gegen diese Auslegung der Kritik verwahrt. Es handelt sich um einen Abschnitt aus der „Unterscheidung in Phänomena und Noumena“.

K. macht an dieser Stelle zuerst den Unterschied der beiden Arten von Gegenständen, der Phänomena und Noumena geltend (S. 231) und fährt dann fort: „Nun sollte man denken, daß der durch die transzendentale Ästhetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objektive Realität der Noumenorum an die Hand gebe und die Einteilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena, mithin der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt berechtige“. „Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding sein.“ K. zieht also hier aus der transzendentalen Ästhetik versuchsweise denselben Schluß, den heute seine Interpreten ziehen, aber nicht als eine selbstverständliche Folgerung, sondern als einen Satz, der wörtlich aufgefaßt ein Mißverständnis der transzendentalen Ästhetik zur Folge haben würde: „Man sollte denken“, daß sich aus der Ästhetik jene Folgerung ziehen lasse — darin

liegt schon die Ablehnung derselben. Das wird noch genauer auf der folgenden Seite ausgeführt (232.) Wir beziehen, heißt es dort, alle Vorstellungen auf einen Gegenstand. Dieser Gegenstand aber, das Phänomenon, ist nichts als der Begriff von etwas überhaupt, das zur Einheit des Mannigfaltigen dient. Dieses „Substratum der Sinnlichkeit“ nun, das Phänomenon, hat die Philosophen nicht befriedigt: man glaubt außerdem die Existenz von Noumenen, von Dingen an sich annehmen zu müssen (wie K. es in der Inauguraldissertation tat). „Was aber die Ursache betrifft, weswegen man den Phänomenis noch Noumena zugegeben hat, so beruhet sie lediglich darauf: Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt, daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transzendentalen Ästhetik und es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unsrer Vorstellungsart sein kann, mithin, so nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, etwas, das ist ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß“ (S. 232, 233). Durch die transzendentale Ästhetik ist bewiesen, daß alle Dinge Erscheinungen sind. Folglich muß etwas da sein, das erscheint, und dies Etwas muß ein wahrer, von allen Phänomenis unterschiedener wirklicher Gegenstand sein. Im nächsten Absatz geht K. nun zur Kritik dieser Folgerung über. Was enthält denn der Begriff eines Noumenon, so fragt er, der aus dieser Überlegung entspringt? Er bedeutet „nur das Denken von etwas überhaupt, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere“. Und nun fährt er fort: „Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenis zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug, daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muß überdem Grund dazu haben, eine andre Art der An-

schauung, als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne, denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch" (233). Eine solche Anschauung, die nicht an die Formen der Sinnlichkeit gebunden ist, können wir uns denken, aber wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß es etwas dergleichen gibt. Also ist diese nicht-sinnliche Anschauung und mit ihr das Noumenon ein problematischer Begriff, ein Begriff von etwas, das vielleicht existiert, vielleicht auch nicht existiert.

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß K. hier die Folgerung die er zunächst selbst probeweise gezogen hat, als unrichtig verwirft: der Begriff des Noumenon bedeutet nicht einen „wahren", von allen Phänomen unterschiedenen, von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand, sondern etwas, über dessen Existenz oder Nichtexistenz wir gar nichts ausmachen können. Warum? Weil nur die Anschauung uns einen Gegenstand „gibt", oder weil nur die Anschauung uns erlaubt, die Existenz, die Wirklichkeit eines Gegenstandes zu behaupten. Also kann auch die Existenz des Noumenon nur auf eine entsprechende nicht-sinnliche Anschauung gestützt werden.

Ich schließe diese Erörterungen ab, indem ich zusammenfassend die Frage stelle: Was meint K., wenn er in der Kritik vom Gegenstand spricht?

Wo K. vom Gegenstand schlechtweg ohne weitren Zusatz spricht, da spricht er immer zugleich von unserer Erkenntnistätigkeit, die sich auf diesen Gegenstand richtet. Erkenntnis definiert er, wie schon erwähnt, als die Beziehung von Vorstellungen auf ein Objekt (wobei an die weitere Bedeutung des Terminus Vorstellung zu denken ist = Bedeutung eines Wortes). Dieser Definition können wir die andre an die Seite stellen: Objekt oder Gegenstand heißt bei K. nichts andres als das Etwas, auf das wir erkennend Prädikate beziehen, als das Subjekt unsrer Urteile. In der Amphibolie der Reflexionsbegriffe heißt es von dem Begriff von „einem Gegenstande überhaupt": es sei bei ihm „noch unausgemacht, ob er etwas oder nichts sei" (S. 259). Auch das Nichts ist ein Gegenstand in diesem allgemeinsten Sinn.

Wenn wir nun einen Gegenstand erkennen, so geschieht dies nach der transzendentalen Ästhetik durch die zwei „Arten der Erkenntnis“, durch Sinnlichkeit und Verstand. Ist ein Gegenstand nur durch sinnliche Prädikate erkannt, so heißt er nach der Ästhetik „Erscheinung“ oder unbestimmter Gegenstand der sinnlichen Anschauung. Haben wir ihn auch mit Hilfe des Verstandes erkannt, so wird er zum Phänomenon. Denken wir uns ferner einen Gegenstand, der ohne Zuhilfenahme der Sinnlichkeit nur durch den reinen Verstand prädiziert wird, so haben wir das Noumenon der Inauguraldissertation. In der Kritik hat sich K. von der Unmöglichkeit des Noumenon in diesem Sinn überzeugt: die Kritik hebt „die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, der nach bloßen Begriffen bestimmbar ist, auf“. Der Grund liegt in der Einsicht, daß jede Erkenntnis, die Anspruch auf Giltigkeit erhebt, sich auf beide Arten der Erkenntnis, auf Sinnlichkeit und Verstand, stützen muß oder daß die Inhalte, die im Urteil an den Gegenstand gebunden werden, jederzeit gegeben sein müssen. Das Noumenon der Inauguraldissertation ist daher kein „wahrer, wirklicher Gegenstand“, sondern ein Hirngespinst, ein Nichts, ein Widerspruch in sich, denn er bezeichnet des Objekt einer Erkenntnis oder das Subjekt eines Urteils, wobei dies Urteil in Wahrheit kein Urteil, sondern eine willkürliche Verbindung von Worten ist.

Daraus erhellt jedoch zugleich, wie der Begriff des Noumenon verändert werden muß, damit er dennoch einen Sinn, eine Bedeutung erhält, damit er etwas Wirkliches — nicht bezeichnet, aber wenigstens bezeichnen kann. Eine wirkliche Erkenntnis ist nur dann möglich, wenn uns ein Mannigfaltiges gegeben wird und wir dies Mannigfaltige nach Maßgabe der Kategorien zur Einheit verbinden. Auch das Noumenon ist nur dann nicht ein in sich widersprechender Begriff, wenn er das Subjekt eines Urteils bedeutet, das auf diesem Wege zu stande gekommen ist. Anderseits soll das Noumenon nicht den Gesetzen unsrer Sinnlichkeit unterworfen sein, es muß also durch eine nicht-sinnliche Anschauung gegeben werden. Dadurch wird das Noumenon zum problematischen Begriff.

Wir haben auf diese Weise fünf verschiedene Begriffe aus

der Kritik herausgeschält, die K. alle gleichermaßen mit dem Namen „Gegenstand“ bezeichnet. Wir haben zunächst den Begriff von einen „Gegenstande überhaupt oder in abstracto“. Unter diesen Begriff fällt alles, was überhaupt als Subjekt eines Urteils gedacht werden kann. Von einer Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes in diesem Sinn zu reden, hat daher keinen Sinn, da das Nichts so gut wie das Etwas in ihm sich befaßt. Dieser Gegenstand aber kann in vierfacher Weise näher bestimmt werden: 1. als Gegenstand einer begrifflichen Erkenntnis, der jedoch keine anzugebende Anschauung korrespondiert: das Noumenon der Kritik, im besondren der Unterscheidung; 2. als Gegenstand einer sinnlichen und begrifflichen Erkenntnis: Phänomenon; 3. als Gegenstand einer nur sinnlichen Erkenntnis: die Erscheinung der Ästhetik; 4. als Noumenon der Inauguraldissertation oder als Gegenstand einer nur begrifflichen Erkenntnis, die von aller Beziehung auf Anschauung frei gedacht ist. Von diesen Gegenständen ist der vierte als ein Widerspruch in sich erkannt, er muß demnach von vornherein als nichts bezeichnet werden, als ein unmöglicher Gegenstand. Der erste kann ebensogut als etwas, wie als nichts bezeichnet, die Existenz kann ihm mit demselben Rechte zu- wie abgesprochen werden: No. 1 bezeichnet K. daher als „Gedankending“, No. 4 als „Unding“ (S. 259). Auf Grund sinnlicher und begrifflicher Erkenntnis endlich können wir das Vorhandensein, aber auch das Nichtvorhandensein eines Gegenstandes behaupten — letzteres wenn die Sinnlichkeit uns an Stelle eines erwarteten Dinges nur den leeren Raum anzeigt, den dasselbe ausfüllte, oder wenn die begriffliche Einordnung des sinnlich Vorgefundenen seine Unvereinbarkeit mit dem in Frage stehenden Gegenstand erkennen läßt (K.'s Beispiel: Wärme und Kälte).

So können wir jenen vier Bedeutungen des Wortes „Gegenstand“ vier Bedeutungen des Wortes „Nichts“ an die Seite stellen; No. 1 und 4 bleiben dabei unverändert, bei 2 und 3 müssen wir hinzufügen, daß es hier vom Resultat der Erkenntnis abhängt, ob von einem Gegenstand oder einem Nichts gesprochen werden soll. Auf diesem Wege erhalten wir die „Tafel der Einteilung des Begriffes von nichts“, die K. in der „Amphibolie“ mitteilt (S. 260).

Die Übereinstimmung der beiden Tafeln wird evident, wenn man die genaue Erklärung mit heranzieht, die K. auf der vorhergehenden Seite für jede dieser Bedeutungen des Begriffes Nichts gibt (S. 259).

9. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und die Beweise der Analogien.

Die Kritik der reinen Vernunft geht aus von einer Analyse der Erkenntnis. Dabei wurde zunächst, in der tranzsendentalen Ästhetik, die Erkenntnis in Bezug auf den einen grundlegenden Faktor, der immer und überall in sie eingeht, in Bezug auf die Anschauung untersucht, oder es wurden, genauer gesagt, diejenigen Prädikate behandelt, die wir den Gegenständen deshalb zuschreiben müssen, weil dieser Faktor in jeder Erkenntnis enthalten ist. Neben der Anschauung aber tritt auch „der Verstand oder das Vermögen zu denken“ bei der Erkenntnis in Kraft. Diejenigen Prädikate, die auf Grund begrifflicher Einordnung von den Dingen ausgesagt werden, behandelt die transzendentale Analytik. Sie hat die der Ästhetik ganz entsprechende Aufgabe, die apriorischen Faktoren des Denkens in ihrer Vollständigkeit darzustellen oder, wie wir auch sagen können, diejenige Gesetzmäßigkeit zu entwickeln, der unsere Urteile deshalb unterworfen sind, weil und sofern sie auf menschlicher Denktätigkeit beruhen. Wenn wir auf Grund der Anschauung über einen Gegenstand ein Urteil fällen, z. B. daß er diese oder jene Farbe habe, so ist damit nach K. das andere Urteil notwendig verbunden oder vorausgesetzt, daß dieser Gegenstand im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit existiere. Und wenn wir überhaupt über einen Gegenstand ein beliebiges Urteil fällen, so ist damit das andere vorausgesetzt, daß dieser Gegenstand den apriorischen Faktoren des Denkens unterworfen ist oder daß diese Faktoren auf ihn Anwendung finden können. Wenn es solche Faktoren gibt, so muß in jedem Urteil ein solcher vorhanden sein, der eo ipso angewandt ist, wenn das Urteil ausgesprochen wird. Wenn wir daher aus einem Urteil alles „Empirische“ fortlassen, so behalten wir in der „allgemeinen Form der Synthesis“ die bloße Gesetzmäßigkeit, unter die das Urteil den Gegenstand a priori subsumieren muß, wenn seine Gültigkeit über-

haupt möglich sein soll. Von diesem Gedanken ausgehend, leitet K. bekanntlich die zwölf Kategorien aus den Urteilsformen ab.

Die Kategorien entsprechen in vieler Beziehung den Anschauungsformen. Wie Raum und Zeit sind sie a priori, schreiben wir ihnen für die Außenwelt notwendige und uneingeschränkte Gültigkeit zu, entstammen sie nicht, wie Farben und Töne, der Erfahrung.

Ich habe nun schon zu Anfang bemerkt, daß die transzendentale Ästhetik, also die Lehre von Raum und Zeit, eine notwendige Voraussetzung der Beweise der Analogien bildet, daß diese Beweise sich auf ihr vornehmlich aufbauen. Dies kann in demselben Sinn nicht von der Kategorienlehre gesagt werden. Genauer muß man in der Analytik der Begriffe zwei Teile unterscheiden. Der erste Teil bezieht sich auf den Begriff des Gegenstandes, er zeigt, daß das, was wir Gegenstand nennen, nichts anderes ist als eine notwendige Einheit von Vorstellungen, vom „gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung". Er zeigt weiter, daß aus diesem Grunde in jeder Erkenntnis eine vereinigende Funktion des menschlichen Geistes in Kraft tritt, die die gegebenen Inhalte zu einer solchen als notwendig vorgestellten Einheit verknüpft. Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in der transzendentalen Apperzeption und ihrer ursprünglichen Einheit. Dabei will ich mit diesen Bemerkungen nicht den Inhalt dieser Begriffe, die zweifellos zu den schwierigsten und vieldeutigsten der Kritik gehören, erschöpfend wiedergegeben haben, sondern der Sinn meiner Worte ist nur dieser: Wenn K. die transzendentale Apperception als eine Bedingung der Erfahrung oder als ein notwendiges Moment in jeder Erkenntnis hinstellt, so ist eben damit der Zusammenschluß gegebener Inhalte zur notwendigen Einheit des Gegenstandes, wie er in jedem Urteil zum Ausdruck kommt, als eine Bedingung der Erfahrung oder als ein notwendiger Bestandteil in jeder Erkenntnis bezeichnet. Dieser Gedankengang gehört wesentlich zum Beweis der Grundsätze, er ist, kann man sagen, der letzte und unzweifelhafte Ausgangspunkt desselben. Darum habe ich ihn in vorliegender Darstellung aus dem Zusammenhang, in dem ihn K. bringt, herausgenommen und habe die Definition des Urteils und seines

Gegenstandes, wie sie von K. in der ersten nnd zweiten Auflage der Deduktion der Kategorien gegeben wird, an die Spitze, noch vor die Erörterung von Raum und Zeit gestellt.

Dazu aber kommt der zweite Teil. Damit meine ich die Lehre von den einzelnen „Arten des Zusammenschlusses“ zur Einheit des Gegenstandes, also die Entwicklung der einzelnen Kategorien. Diese Lehre von den Kategorien bildet keine Voraussetzung des Beweises der Grundsätze. Genauer gesagt: Während es eine notwendige Voraussetzung des Beweises der Analogien ist, daß die Zeit eine Form der sinnlichen Anschauung ist, ist es keine solche Voraussetzung, daß die Kausalität eine reine Verstandskategorie ist. Es ist nicht zutreffend, wenn Laas dies behauptet (K.s Analogien der Erfindung S. 192). Von der Kategorie der Kausalität ist in dem ganzen Beweis überhaupt nicht die Rede, sondern nur von dem Schema derselben, aber auch von diesem nicht als dem Schema der Kausalität, sondern als einem „Modus der Zeit“. Von der Aufeinanderfolge wird gesprochen, aber daß wir dieselbe unter Umständen als notwendige Aufeinanderfolge, also wie ein Schema des Kausalbegriffs behandeln dürfen, das wird nicht vorausgesetzt, sondern im Gegenteil erst gerechtfertigt, bewiesen. Der Beweis für die soeben aufgestellten Behauptungen kann freilich nur durch die Darstellung des K.schen Beweisganges selbst gegeben werden, wie sie im nächsten Abschnitt folgen soll.

Schließlich ergibt sich dasselbe Resultat, wenn wir die Zusammenfassung betrachten, in der K. am Schluß der Deduktion in der zweiten Auflage den Inhalt der Deduktion zusammen mit den Ergebnissen der transzendentalen Ästhetik auf einen Ausdruck bringt. Die Deduktion, heißt es dort, „ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption“ (S. 683). Man sieht, K. nimmt hier selbst jene Teilung vor, von der ich oben gesprochen habe. Die Analytik der Begriffe behandelt einmal die Kategorien und zweitens das oberste Prinzip jeder Erkenntnis von Gegenständen überhaupt, die transzendentale Apperzeption. Daß

jedes Urteil über einen wirklichen Gegenstand eine Vereinigung gegebener Inhalte zu einer als notwendig gedachten Einheit, der Einheit des Gegenstandes enthält, ist die erste; daß diese Gegenstände, weil sie mit Hülfe der Sinnlichkeit erkannt werden, in Raum und Zeit sind, ist die zweite Voraussetzung des Beweises der Analogien; die Kategorien dagegen spielen als solche in den Beweisen keine Rolle.

Dazu kommt ein weiteres Moment. Die Kategorien sind Begriffe a priori, d. h. das, was wir mit ihnen bezeichnen, das Ursachesein, das Substanzsein, wird nicht von uns vorgefunden, und wir behaupten gleichwohl, daß es so etwas in der Welt gibt. Darum stellt nun K. den Kategorien gegenüber die bekannte Frage der Deduktion: Quid juris? Welches Recht haben wir, diese Begriffe auf die Welt anzuwenden, mit welchem Recht behaupten wir, daß es Substanzen und Kausalrelationen zwischen den Dingen gibt? Auch der Raum und die Zeit waren ja a priori, aber wenn diese Frage ihnen gegenüber gestreift wurde, so wurde sie kurzerhand erledigt durch den Hinweis auf die Formen der Anschauung, durch die Berufung auf die Anschauung, die uns diese Formen diktiert.

Die Frage der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, die Frage „Quid juris?“ steht nun, wie man leicht sieht, in engster Beziehung zu der Forderung, die K. zu dem „Beweise“ der Grundsätze veranlaßt hat. Die Deduktion der Kategorien und die Beweise der Grundsätze behandeln durchaus analoge Probleme, nur daß die erstere sich mit dem Recht der Anwendung der Kategorien, die andere mit dem Recht der Aufstellung der Grundsätze beschäftigen. Und daß K. die Kategorien in analoger Weise wie die Grundsätze behandelt, ist ja auch sachlich durchaus verständlich. Wer die Aufstellung des *Kausalgesetzes* als problematisch behandelt und einen Beweis für die Rechtfertigung dieser Aufstellung verlangt, der muß auch einen Berechtigungsnachweis für die Behauptung verlangen, daß hier oder dort, an dieser oder jener bestimmten Stelle der Welt, eine kausale Beziehung bestehe, daß also der *Kausalbegriff* dort Anwendung finden dürfe. Auch hieraus wird man folgern können, daß die Lehre von den Kategorien

und die von den Grundsätzen einander koordinierte Teile der Kritik sind, von denen nicht der eine auf dem andern ruht.

Hier ergibt sich nun aber ein eigentümliches Problem: Warum trennt K. die Deduktion der Kategorien und die Beweise der Grundsätze? Welchen Sinn hat es, daß ein besonderer Abschnitt der Kritik der Deduktion der Verstandesbegriffe und ein anderer dem Beweis der Grundsätze gewidmet wird? Daß dies sich so verhält, darüber kann ja kein Zweifel sein, ebensowenig wie darüber, daß dieses Verfahren nicht ohne weiteres verständlich ist. Denn: haben wir einmal das Kausalgesetz „bewiesen", haben wir gezeigt, daß es in der Erfahrung Anwendung finden darf, so haben wir eben damit auch dasselbe für den Kausalbegriff erwiesen. Wenn das Kausalgesetz gültig ist, muß auch der Kausalbegriff objektive Gültigkeit haben. Und ebenso steht es mit den anderen Kategorien und den entsprechenden Grundsätzen. Die Sachlage wird noch verwickelter, wenn wir die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe im einzelnen betrachten.[9]) Heben wir aus der ganzen Deduktion den eigentlichen Beweisgang in der denkbar kürzesten Form heraus, so wäre er folgendermaßen zu formulieren.

Nur unter zwei Bedingungen können wir nach K. das Recht haben, Begriffe auf Gegenstände anzuwenden: einmal, wenn der Gegenstand die Vorstellung, die auf ihn als Prädikat bezogen wird, selbst möglich macht, mit anderen Worten: wenn wir die Prädikatsvorstellung an dem Gegenstande vorfinden. Da wir es hier mit Begriffen a priori zu tun haben, so kann diese Möglichkeit nicht in Betracht kommen. Der andere Fall ist der entgegengesetzte, daß die Vorstellung den Gegenstand möglich macht. Dieses Beweisprinzip ist hier das einzig anwendbare. Die verlangte Deduktion muß also in der Weise geführt werden, daß nachgewiesen wird: die Kategorien sind Bedingungen der Gegenstände, mit Bezug auf die sie gebraucht werden. Nun war man von der Tatsache aus-

---

[9]) Ich spreche hier freilich von der Deduktion im engeren Sinne, von der eigentlichen Beantwortung der Frage quid juris?, oder wie K. sie nennt, von der objektiven Deduktion. Dieselbe ist bekanntlich nach K.s eigener Angabe in kurzer Zusammenfassung schon in dem „Übergang zur transz. Ded. der Kat." enthalten.

gegangen, daß eine Erkenntnis der Gegenstände, um die es sich handelt, jederzeit durch ein Urteil erfolgt. Jedes Urteil aber enthält eine Kategorie oder besteht in der Anwendung einer solchen. Also ist eine Erkenntnis der Gegenstände nur möglich durch die Anwendung der Kategorien. Nun, fährt K. fort, sind die Bedingungen einer Erkenntnis überhaupt zugleich Bedingungen der Gegenstände dieser Erkenntnis. Folglich sind die Kategorien Bedingungen für die Gegenstände, mithin haben wir ein Recht, sie anzuwenden (S. 109ff.). Man sieht nun, daß in diesem Beweise gar keine Rücksicht genommen wird auf den speziellen Inhalt der einzelnen Kategorien und entsprechend heißt es denn auch am Schluß der ganzen Erörterung in der zweiten Auflage: Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu stande zu bringen, davon läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andern Funktionen zu Urteilen haben" (S. 668). Anderseits können und müssen die Analogien der Erfahrung als die nähere Ausführung gerade des Gedankens angesehen werden, der hier für unmöglich erklärt wird: sie geben den Grund dafür an, daß wir gerade diese Kategorieen der Substanzialität, der Kausalität, der Wechselwirkung auf die Welt der Dinge anwenden. Es liegt also, wie es scheint, hier ein direkter Widerspruch vor. Dieser Widerspruch bezw. die ausdrückliche Äußerung K.s macht es unmöglich, einfach anzunehmen (wie u. a. Wartenberg, K.s Theorie der Kausalität, S. 155 tut), daß die von K. so bezeichnete Deduktion der Kategorien nur die Vorbereitung, die Voraussetzung der in den Beweisen der Grundsätze folgenden eigentlichen Deduktion sei, daß also die Beweise der Analogien nur die folgerichtige Fortsetzung der Deduktion wären.

Der Widerspruch löst sich, wenn man ein Moment in der Fassung der Grundsätze beachtet, auf das ich schon vorhin kurz hingedeutet habe: In dem Beweis des Kausalgesetzes ist nirgends die Rede von Ursache und Wirkung, sondern nur von einer gesetzmäßigen Aufeinanderfolge von Ereignissen — in der 1. Auflage ist auch in der Formulierung des Gesetzes jener Begriff vermieden.

Die Kategorie ist überall ersetzt durch ihr Schema. Wenn wir dem Sprachgebrauch der Inauguraldissertation folgen, so können wir daher sagen: es ist nur der Kausalbegriff in der Form seines „logischen“ Gebrauchs, der in den Grundsätzen gerechtfertigt wird. Nun ist freilich der „reale“ Gebrauch der Kategorie zum Zweck der Erkenntnis als unbrauchbar erwiesen, immerhin hält K. auch in der Kritik ausdrücklich an der Denkbarkeit einer Anwendung auch auf Dinge, die außerhalb von Raum und Zeit liegen, fest, nur daß diese Anwendung nicht die Möglichkeit einer Erkenntnis gibt, weil die zugehörige Anschauung fehlt. Dies hatte sich auch bereits aus den Erörterungen des vorigen Abschnitts ergeben: das Noumenon würde erkennbar sein, wenn uns eine nichtsinnliche Anschauung gegeben wäre. Daß dies K.s Meinung ist, ergibt sich einmal aus zahlreichen Stellen in der Kritik (S. 234, 257, 668ff. u. s. w.), es ergibt sich zweitens aus seinem Verfahren da, wo er — in praktischer Absicht — von Dingen an sich etwas aussagt: der Begriff der „Kausalität durch Freiheit“ wäre unmöglich, wenn nicht die Kategorie der Kausalität auf die Dinge an sich Anwendung finden könnte.

Damit diese Anwendung aber möglich ist, dazu ist in erster Linie erforderlich, daß die Kategorie nicht mit ihrem Schema identifiziert wird, sondern eine selbständige Bedeutung behält, daß der Kausalbegriff an und für sich und der Kausalbegriff, wie er in der zweiten Analogie zu Grunde gelegt wird, auseinander gehalten werden. Aus diesem Grunde muß K. die Deduktion der Grundsätze von der Deduktion der Kategorien trennen. Die letztere wird von dem Gesichtspunkt aus durchgeführt, daß eine Erkenntnis von Gegenständen jederzeit der Urteilsformen und damit der Kategorien bedarf, daß alles Mannigfaltige (als Prädikat) auf einen Gegenstand (als Subjekt) nur mittels einer Kategorie bezogen werden kann. Damit ist zunächst noch gar nicht gesagt, ob die Gegenstände, um die es sich handelt, Dinge „an sich“ oder Dinge in Raum und Zeit sind. Die Deduktion ist ihrem Prinzip nach so breit angelegt, daß sie auch die Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich rechtfertigen würde. Es ist in ihr nur die Rede vom Urteil als dem Ergebnis einer „begrifflichen Erkenntnis“ und

vom Gegenstand dieser Erkenntnis, d. h. also von der Beziehung von Subjekt und Prädikat. Erst der an und für sich fremd hinzutretende Gedanke, daß das Mannigfaltige, das wir im Urteil verbinden, vorher gegeben sein muß und daß dies Gegebensein nur auf dem Wege der sinnlichen Erkenntnis vor sich gehen kann, in Verbindung mit dem Ergebnis der transzendentalen Ästhetik, daß Raum und Zeit Formen der sinnlichen Erkenntnis sind, führt die Notwendigkeit der Grenzbestimmung herbei (vgl. Kritik S. 669). Eine Erkenntnis ohne Sinnlichkeit ist nicht möglich, „weil es, so viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne“ (S. 669), weil die Behauptung irgend einer Existenz, einer Wirklichkeit stets auf ein „Gegebensein“ zurückgeht.

In dieser scharfen Trennung von Kategorie und Grundsatz dürfte einer der schwächsten Punkte der K.schen Untersuchung liegen. Die moderne Erkenntnistheorie wird nicht geneigt sein, in dieser Weise Kausalität und gesetzmäßigen Zusammenhang aufeinander folgender Ereignisse zu scheiden oder genauer: sie wird der K.schen die andere Behauptung entgegenstellen, daß, wenn wir irgendwo das Vorhandensein einer Kausalrelation behaupten, wir damit nichts andres meinen, als daß hier ein spezieller Fall des Kausalgesetzes realisiert sei. Wenn man von einem Kausalverhältnis außerhalb des zeitlichen Geschehens oder unabhängig von demselben spricht, so hat man dem Begriff die Seele genommen. Man hat den Begriff vernichtet, denn was übrig geblieben ist, das ist nur das anthropomorphistische Element des Kraftbewußtseins, das wir unwissenschaftlicherweise in den Begriff der Ursache hineingelegt haben. Schließlich: zu den Punkten der K.schen Lehre, die von jeher am meisten Anstoß erregt haben, gehört der Schematismus. Es scheint mir nun zweifellos, daß gerade die Lehre von den Schematen durch jene künstliche Scheidung von Kategorie und Grundsatz bei K. hervorgerufen ist. K. hatte die Brücke zwischen dem reinen Verstandesbegriff und dem Grundsatz, der das zeitliche Geschehen betrifft, abgebrochen — nun mußte er auf irgend einem Wege wieder eine Verknüpfung der beiden herstellen. Und in dieser Verlegenheit hilft er sich durch die Be-

hauptung, jeder Kategorie komme a priori ein transzendentales Schema zu.

Ich habe vorhin auf eine Reihe von Stellen in der Kritik aufmerksam gemacht, die mit zweifelloser Deutlichkeit beweisen, daß K. eine Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich, ein Denken der Dinge an sich durch die Kategorien für möglich gehalten hat. Nun hat man freilich auch in Bezug auf diesen Punkt meint, daß K. sich hier selbst widerspreche, daß er an andern Stellen eben diese Anwendbarkeit leugne. Ich muß daher am Schluß dieses Abschnitts wenigstens mit ein paar Worten auf diejenigen Stellen der Kritik eingehen, auf die man diese Behauptung zu stützen pflegt. Es dürften dabei im wesentlichen zwei Stellen in Betracht kommen.

In der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" sagt K.: „Ja wenn man auch eine andre Art der Anschauung, als diese unsre sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsre Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein" (S. 256). Zur Erläuterung füge ich hier eine andre Stelle aus der Kritik hinzu: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand gegeben werden können" (S. 154). Hier wird zweierlei unterschieden: daß die Kategorie auf Gegenstände bezogen wird oder bezogen werden kann und daß sie in Ansehung der Gegenstände „von Bedeutung" ist. Die Kategorie hat eine solche Bedeutung, wenn die Möglichkeit besteht, daß sie zu einer durchgängigen und notwendigen Erkenntnis der Gegenstände führt. Rücksichtlich der Kategorie der Kausalität wird uns dies gewährleistet durch das Kausalgesetz. Das Kausalgesetz aber beruht für K. auf unserer Anschauungsform, der Zeit. Also gewährleistet in der Tat unsere Anschauungsform — nicht die Anwendbarkeit der Kategorien, wohl aber, daß die Kategorien in Ansehung eines gegebenen Anschauungsmaterials „von Bedeutung" sind.

Und zweitens könnte die Art und Weise Bedenken erregen, wie K. am Schluß der Deduktion in der 1. Auflage den Inhalt derselben zusammenfaßt: „Wären die Gegenstände, womit unsre

Erkenntnis zu tun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können. Denn . . . nehmen wir sie (die Begriffe) aus uns selbst, so kann das, was bloß in uns ist, die Beschaffenheit eines von unseren Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen“ (S. 136). Indessen, man lese weiter, es folgt nämlich die Erläuterung: „d. i. ein Grund sein, warum es ein Ding geben sollte, dem so etwas, wie wir in Gedanken haben, zukomme und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sei“. Mit andern Worten: die bloße Anwendung unsrer Kategorien, ohne Anschauung, gibt uns kein Recht, das Dasein eines Dinges zu behaupten, dem so etwas, wie wir da aussagen, zukommt. Das ist aber dasselbe, was oben behauptet wurde. Es liegt schließlich auch in der vorher citierten Stelle: die Kategorien können ohne Anschauung nicht die Gegenstände „bestimmen“. Endlich scheint es, als habe K. selbst ein mögliches Mißverständnis dieser Stelle vorausgesehen. In der 2. Auflage findet sich an dem entsprechenden Orte eine scharfe Betonung des Umstandes, daß die Kategorien wohl zum Denken, aber freilich nicht zum Erkennen eines Gegenstandes zulangen (S. 681).

10. Die Beweise der einzelnen Analogien.

Die Grundsätze des reinen Verstandes gelten von der Welt der Dinge. Diese Dinge aber sind diejenigen, von denen wir eine Erfahrungserkenntnis gewonnen haben oder zu gewinnen streben. Wenn sich nun herausstellt, daß das Zustandekommen einer Erfahrungserkenntnis, daß also auch das Vorhandensein von Gegenständen einer Erfahrungserkenntnis an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, so werden wir jeden solchen Gegenstand a priori, d. h. vor jeder einzelnen Erfahrung, die wir über ihn machen können, als unter diesen Bedingungen stehend betrachten müssen und betrachten dürfen. Urteile a priori über Gegenstände, die eine Aussage dieser Art enthalten, sind daher gerechtfertigt. „Die Möglichkeit der Erfahrung ist das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt.“

„Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde (S. 155). Anders gesagt: In jeder Erfahrungserkenntnis ist enthalten die Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen zu einer notwendigen Einheit, die dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß das Mannigfaltige auf einen Gegenstand bezogen ist. Ohne diese Beziehung auf einen Gegenstand wäre die Erfahrung nicht einmal Erkenntnis überhaupt — wir haben also hier zunächst die Kennzeichen einer Erkenntnis überhaupt, noch nicht die der Erfahrungserkenntnis. Es muß demnach noch das Spezifische der Erfahrungserkenntnis namhaft gemacht, es muß die Bedingung gesucht werden, die die Gegenstände als Gegenstände der Erfahrungserkenntnis charakterisiert. Synthetische Einheit im Mannigfaltigen der Anschauung fordert jede Erkenntnis, es kommt hinzu, daß diese Einheit der möglichen Erfahrung unterliegen soll. „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung“ (S. 155).

Die Erfahrungserkenntnis ist diejenige Erkenntnis, die sich auf das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung stützt. Die Bedingungen der Erfahrungserkenntnis sind also die Forderungen, die das sinnliche Anschauungsmaterial als solches an die Erkenntnis stellt. Wir kennen diese Forderungen aus der transzendentalen Ästhetik her: die Gegenstände der Sinne müssen den Formen der Anschauung, Raum und Zeit, unterworfen sein. Die Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind also räumlich-zeitliche Einheiten, die aus dem gegebenen Empfindungsmaterial gewonnen werden.

Endlich können wir das so gewonnene Resultat in Form von Forderungen zusammenfassen: 1. Alle Gegenstände müssen notwendige Einheiten eines gegebenen Mannigfaltigen sein. 2. Diesen Gegenständen muß, damit sie Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind, jederzeit eine Stelle in Raum und Zeit angewiesen werden können. In diesen Forderungen sind, scheint mir, die Grund-

voraussetzungen des K.schen „Beweises" der Grundsätze des reinen Verstandes vollständig wiedergegeben, es ist in ihnen das Beweisprinzip für die synthetischen Urteile a priori enthalten. „Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die notwendige Einheit derselben auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen und sagen: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori" (S. 155, 156).

Ich gehe nunmehr sofort über zu den Beweisen der einzelnen Analogien der Erfahrung.

K. stellt bekanntlich drei Analogien der Erfahrung auf. Den drei Abschnitten, in denen dieselben behandelt werden, geht ein vierter vorauf, der den „allgemeinen Grundsatz" oder, wie es in der zweiten Auflage heißt, das „Prinzip" der Analogien enthält. Derselbe hat eine doppelte Aufgabe. Es soll einmal in dem Prinzip selbst ein zusammenfassender Ausdruck für die drei folgenden Analogien gegeben werden. Und es soll zweitens in der Erörterung das Beweisprinzip, auf dem die Analogien beruhen, in möglichst klarer und reinlicher Gestalt herausgeschält und zur Darstellung gebracht werden. Es dürfte sich empfehlen, hier zunächst einmal die letztere Bestimmung kurz zu betrachten.

Der letzte Angelpunkt ist auch bei den Analogien natürlich die Möglichkeit der Erfahrung. Erfahrung ist Bestimmung von Objekten oder, was auf dasselbe hinauskommt, Herstellung einer synthetischen Einheit im gegebenen Mannigfaltigen (S. 170). Diese synthetische Einheit aber, der Gegenstand, ist in der Zeit. „Die ursprüngliche Apperzeption" — sagen wir für diesen K.schen Kunstausdruck hier deutlicher die einheitschaffende Funktion des menschlichen Geistes — „bezieht sich . . . auf den Inbegriff aller Vorstellungen und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältnis des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit" (S. 171). Mit anderen Worten: es muß jene Einheit des Gegebenen hergestellt werden mit der a priori vorausgeschickten

Bedingung, daß diese Einheit in der Zeit sich befindet[10]). Der Synthesis ist, können wir sagen, a priori in ihrem vereinheitlichenden Wirken eine bestimmte Richtung vorgeschrieben. Demselben Gedanken gibt K. in der Deduktion der Kategorien, zweite Auflage, gelegentlich Ausdruck. Raum und Zeit, heißt es dort, enthalten ein Mannigfaltiges, und „sind daher mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen a priori vorgestellt. Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit vorgestellt werden soll, gemäß sein muß, a priori als Bedingung der Synthesis schon mit diesen Anschauungen zugleich gegeben“ (S. 678).

Es ist eine Bedingung der Erfahrung, daß die Gegenstände, von denen wir etwas aussagen, in der Zeit sich befinden, daß ihnen zeitliche Bestimmungen zukommen. Nun kann aber die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden (S. 171, 175, 181, 197), d. h. wenn einem Gegenstand zeitliche Bestimmungen zukommen, so kann dies nicht etwa heißen: wir finden einen Bewußtseinsinhalt, Zeit genannt, vor und einen andern, das zu bestimmende Ereignis, und brauchen nun nichts weiter zu tun, als die vorhandenen Relationen zwischen beiden zu konstatieren, sondern: vorgefunden werden allein die zeitlich zu bestimmenden Inhalte und zeitliche Beziehungen sind Beziehungen zwischen diesen Inhalten (S. 171). Wenn also gefordert wird, daß die Gegenstände der Erkenntnis in der Zeit sich finden, so wird damit die Forderung gestellt, daß zwischen diesen Gegenständen bestimmte Beziehungen bestehen oder hergestellt werden. Welches sind diese Beziehungen? K. zählt deren drei auf, die er als Modi der Zeit bezeichnet: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein.

Lassen wir die Beharrlichkeit zunächst einmal aus dem Spiele, so ist diese Bezeichnungsweise leicht verständlich. Wenn wir von einem X aussagen, daß es in der Zeit sei, so behaupten wir eben

---

[10]) Ich habe im Anschluß an K. diese Bedingung apriorisch genannt. Dies kann natürlich nicht heißen, daß die ganze Untersuchung, die zu ihrer Feststellung führt, keine Rücksicht auf empirisch vorgefundene Tatsachen nähme, sondern nur, daß diese Bedingung für jede Erfahrungserkenntnis, unabhängig von ihrem speziellen Inhalt gilt.

damit, daß es auf ein andres folge, daß es in der Relation der Folge zu einem andern stehe. Und ebenso behaupten wir, daß es mit diesem oder jenem „zugleich" sei. In der Behauptung, ein Ereignis a sei in der Zeit, sind die beiden Behauptungen eingeschlossen — natürlich nicht, daß es Ereignisse geben muß, die dem a vorangehen oder nachfolgen oder die mit ihm zugleich sind — aber doch, daß jedes beliebige andre Ereignis, das wir annehmen, zu a in einer dieser Relationen stehen muß. Das will die Bezeichnung, Folge und Zugleichsein seien Modi der Zeit, besagen.

Es bleibt noch der dritte Modus, die Beharrlichkeit. Inwiefern ist die Beharrlichkeit ein Modus der Zeit? Man erinnere sich daran, daß schon in der transzendentalen Ästhetik wieder und wieder die Einheit der Zeit, die Tatsache, daß es nur eine Zeit gibt und daß verschiedene Zeiten nur Teile dieser einen Zeit sind, betont wurde. Diese Tatsache kehrt in den Analogien wieder[11]), wenn von der „Beharrlichkeit" der Zeit gesprochen wird. Wenn es nur eine Zeit gibt und verschiedene Zeiten nur Teile dieser einen sind, so ist diese Zeit etwas, das jederzeit, das immer besteht, das bleibt und für das es kein Entstehen und Vergehen gibt (S. 175), in dem aller Wechsel vor sich geht, das aber selbst nicht wechselt. Wenn demnach ein Gegenstand sich in der Zeit befindet, so ist diese Zeit etwas Einheitliches, Bleibendes, Beharrendes, ein beständiger Hintergrund des Geschehens. Und wenn wir einem Ding zeitliche Existenz beilegen, so konstruieren wir für dasselbe einen solchen beständigen Hintergrund.

Wenn K. von den drei Modi der Zeit spricht, so, können wir sagen, spricht er von drei Behauptungen, die in der allgemeinen Behauptung, ein Ding sei in der Zeit, mit enthalten sind, ja, die den Sinn dieser allgemeinen Behauptung erschöpfend wiedergeben. Der Gegenstand oder das Ereignis a ist in der Zeit, hat zeitliche Existenz, bedeutet: 1. Es folgt auf andere Ereignisse (kann als auf andere Ereignisse folgend betrachtet werden); 2. es ist mit anderen Ereignissen zugleich (kann als mit anderen Ereignissen zugleich-

---

[11]) Übrigens auch in derselben Form, z. B. S. 180.

seiend betrachtet werden); und endlich 3. es gehört mit allen anderen Ereignissen zu einem einheitlichen, sich gleichbleibenden Fluß des Geschehens. Wenn es also möglich sein soll, einem Ereignis zeitliche Existenz zuzuschreiben, so muß es möglich sein, dieses Ereignis rücksichtlich seiner Folge und seines Zugleichseins zu bestimmen und es als zu jenem einheitlichen Verlauf des Geschehens gehörig zu betrachten. Die Modi der Zeit sind „Bedingungen a priori der durchgängigen und notwendigen Zeitbestimmung alles Daseins in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich sein würde" (S. 201). Die erste Bedingung der Erfahrung, daß die Gegenstände der Erkenntnis in der Zeit existieren müssen, hat sich danach aufgelöst in drei Bedingungen. „Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wonach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und diese allererst möglich machen" (S. 171).

Ich wende mich zur ersten Analogie. Wir legen dem Mannigfaltigen die Zeit zu Grunde. Die Zeit aber ist nur eine, es gibt nicht verschiedene Zeiten, sondern nur verschiedene Teile der Zeit. Die Zeit selbst also ist etwas Beharrliches. Wir legen den Erscheinungen ein Beharrliches zu Grunde, wir beziehen sie alle auf dieses Beharrliche. Was ist dieses Beharrliche, was ist die Zeit? An und für sich ist sie nichts, sie ist kein Wahrnehmungsinhalt, nichts Gegebenes. Wenn wir sie näher bestimmen wollen, so bleibt uns keine andere Bestimmung als die, daß sie etwas Beharrliches und das etwas ist, auf das alles Wechselnde, alles Entstehende und Vergehende, alles empirisch Gegebene bezogen wird. Nun wissen wir ja, daß wir ein solches Etwas, das nichts weiter als ein Beziehungspunkt, ein Einheitspunkt ist, auf den wir das Wechselnde beziehen, wir wissen, daß wir einen solchen Einheitspunkt als den Gegenstand selbst im Gegensatz zu seinen Accidenzen zu bezeichnen pflegen. Darin bestand ja die Definition des Gegenstandes (Kr. S. 119, 120, 122 u. s. f.). Als Folgerungen können wir hier unmittelbar die erste Analogie in der Fassung der ersten Auflage hinsetzen: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen

bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert" (S. 174).[12]) Mit Rücksicht auf die Fassung der zweiten Auflage würden wir den Beweis besser so formulieren. Die Gegenstände in der Welt müssen so betrachtet werden können, als liege ihnen ein Beharrliches zu Grunde, denn wenn sie nicht so betrachtet werden könnten, so wäre es auch unmöglich, sie als in der Zeit existierend zu betrachten, da man von der Zeit nichts weiter sagen kann als: sie sei ein Beharrliches, das den Dingen „zu Grunde liegt" oder auf das die Dinge bezogen werden. Wenn wir also das Recht haben, den Dingen zeitliche Existenz zuzuschreiben und wenn wir anderseits unter der Substanz nichts anderes verstehen, als den beständigen Beziehungspunkt alles Gegebenen, der selbst auf nichts weiter bezogen werden kann, so haben wir auch das Recht, den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz als gültig anzusprechen. „Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer Substanzen würde selbst die Bedingung der Einheit der Zeit[13]) aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeit beziehen, in denen nebeneinander das Dasein verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur eine Zeit, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen" (S. 179). — So wird der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz durch die Berufung auf den ersten Modus der Zeit bewiesen.[14])

---

[12]) Laas (K.s Analogien d. Erfahrung, S. 167) hält die Formulierung der ersten Analogie in der ersten Auflage für unverständlich: In dem Gesagten habe ich versucht, eben diese Formulierung verständlich zu machen. Im übrigen mißversteht L., wie mir scheint, die Analogie, wenn er meint, nach K. müsse jederzeit im Wahrnehmungsinhalt ein Beharrliches sein.

[13]) Es sei kurz darauf aufmerksam gemacht, daß K. hier von der Bedingung der Einheit der Zeit in demselben Sinn, wie vorher von der Bedingung der Beharrlichkeit der Zeit spricht; s. o.

[14]) Der zweite und dritte Modus hat mit dem Beweis der ersten Analogie nichts zu tun. Für die Darstellung K. Fischers (Gesch. d. n. Ph. III, S. 390), die das Zugleichsein in den Beweis hineinzieht, indem sie die beharrliche Substanz gewissermaßen die Möglichkeit des Zugleichseins gewähren läßt, bietet der K.sche Wortlaut, wie mir scheint, keine genügenden Anhaltspunkte. Dagegen dürfte obige Darstellung im wesentlichen mit derjenigen von Stadler (Die Grunds. d. r. Erk., S. 85) übereinkommen.

Vielleicht darf man gerade diesen Beweis der ersten Analogie als besonders charakteristisch für die ganze von K. verfolgte Beweismethode ansehen. Die grundlegende Erkenntnis, von der er ausgeht, ist die, daß alle Gegenstände, die wir als wirklich im Sinn der Erfahrungswissenschaft in Anspruch nehmen können, in der Zeit sein müssen. Aus dieser grundlegenden Erkenntnis wird die andere abgeleitet, gefolgert, daß allen wirklichen Dingen ein Beharrliches zu Grunde liegen muß. Daß diese Folgerung gezogen wird, gibt dem Ganzen jenen Charakter des deduktiven Beweises.

Die zwei andern Grundsätze hängen untereinander enger zusammen, als mit dem ersten. Folge und Zugleichsein sind Modi der Zeit. Ereignisse, die in der Zeit sind, müssen zugleich sein oder aufeinanderfolgen, und sie müssen bezüglich dieser ihrer zeitlichen Relationen bestimmt werden können. Demnach muß auch rücksichtlich jedes einzelnen Ereignisses die Frage entschieden werden können, ob es in der Relation der Folge oder in der des Zugleichseins zu bestimmten andern Ereignissen steht. Wie kann diese Entscheidung vor sich gehen? Das Einfachste wäre augenscheinlich dies, daß die Wahrnehmung uns unmittelbar lehrte, was folgt und was zugleich ist. Aber diese Möglichkeit ist nach K. ausgeschlossen. „Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Teile folgen aufeinander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in der ersteren nicht enthalten ist“ (S. 181). „So ist z. B. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich successiv sei, welches freilich niemand zugeben wird“ (S. 182). K. geht also von der Tatsache aus, daß die Apprehension, die Auffassung von zwei verschiedenen Inhalten jederzeit nacheinander erfolgen muß, daß wir also ein Zugleichsein derselben in der Wahrnehmung nicht konstatieren können. Ob K. diese Behauptung in der schroffen Form, in der er sie aufstellt und in der sie zweifellos psychologisch nicht haltbar ist, hat aufrecht erhalten wollen, mag dahingestellt bleiben. Daß wir in der Wahrnehmung des Simultanen einer weitgehenden Beschränkung unterliegen, wird ja auf jeden

Fall und im besonderen den Beispielen K.s gegenüber zuzugeben sein (vgl. Kr. S. 182, 197 u. a.).

Die Wahrnehmung ist successiv, sie gibt uns nur eine Folge von Inhalten, bei der es unbestimmt bleibt, ob es sich um eine Folge der Inhalte selbst oder um ein Zugleichsein derselben und eine Folge ihrer bloßen Auffassung handelt. Es entsteht also von neuem die Frage: Wie bestimmen wir die Folge und das Zugleichsein der Inhalte?

Es könnte hier indessen im voraus ein Einwand erhoben werden. Man könnte sagen: Warum muß denn überhaupt die Frage gestellt werden, ob zwei Ereignisse, die wir wahrnehmen, zugleich oder nacheinander sind? Warum muß, genauer gesagt, die Möglichkeit des Zugleichseins überhaupt in Betracht gezogen werden? Das Zugleichsein ist ein Modus der Zeit. Mit andern Worten: wenn Ereignisse in der Zeit sind, so heißt dies, sie folgen aufeinander oder sie sind zugleich. Nun ist eine „Erfahrung", eine wissenschaftliche Betrachtung von Gegenständen nur möglich, wenn diese Gegenstände in der Zeit sind. Dieser Forderung aber ist schon genügt, wenn alle diese Gegenstände nur aufeinanderfolgen, wenn die Möglichkeit ihres Zugleichseins garnicht als solche eingeführt wird. Was nötigt uns, die Möglichkeit eines solchen Zugleichseins gleichwohl in Erwägung zu ziehen? Inwiefern schließt die Möglichkeit der Erfahrung die Notwendigkeit in sich, bei zwei Ereignissen stets die Frage zu stellen, ob sie aufeinander folgen oder zugleich sind? Dies ist nicht ohne weiteres einzusehen, denn warum sollte sich nicht die ganze Welt wissenschaftlich betrachten lassen, ohne daß die Möglichkeit des Zugleichseins beachtet würde, indem die Folge der Ereignisse einfach mit der Folge ihrer Apprehension identifiziert wird? Warum soll die Welt der Gegenstände, die wir aus dem sinnlich Gegebenen heraus erschaffen, nicht so beschaffen sein, daß diese Gegenstände in der Zeit nur einander folgen? Mit anderen Worten: wenn es eine apriorische Notwendigkeit sein soll, daß die Gegenstände in der Zeit auch zugleich sein können, daß rücksichtlich ihrer daher jedesmal die Frage aufgeworfen werde, ob sie zugleich sind oder folgen, so genügt zur Begründung dieser Behauptung nicht der einfache Hinweis

darauf, daß die Gegenstände eben Gegenstände in der Zeit sind, sondern es bedarf noch eines besonderen Grundes. Ich möchte nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß in dem Gesagten für mich der einzig mögliche Sinn des mehrfach gegen K. erhobenen Einwandes liegt, das Zugleichsein sei kein Modus der Zeit. Die einzig mögliche Antwort auf diesen Einwand hat Stadler gegeben: In der Berufung auf den Raum. Die Gegenstände sind ja nicht nur in der Zeit, sondern, soweit die äußere Wahrnehmung in Frage kommt, auch im Raume. Die Teile des Raumes aber sind notwendigerweise zugleich. Also steht den Gegenständen im Raum ihrer Natur nach die Möglichkeit des Zugleichseins zu. Danach muß diesen Gegenständen gegenüber auch die Frage beantwortet werden können, ob sie zugleich sind oder nicht. Damit ist der Einwand abgewiesen: Die Notwendigkeit, die Erscheinungen im Raume zu ordnen, enthält die Notwendigkeit, in der Wissenschaft die Frage nach dem Zugleich oder Nacheinander zu stellen. Daß diese Entscheidung im Sinne K.s ist, geht zur Genüge daraus hervor, daß überall, wo von der Notwendigkeit des Zugleichseins die Rede ist, dasselbe als ein solches im Raume gefaßt wird.

Ich kehre zum Vorigen zurück. Die bloße Wahrnehmung gibt uns keine Folge und kein Zugleichsein, denn sie gibt uns nicht die Möglichkeit, beide zu unterscheiden. Gleichwohl muß diese Möglichkeit bestehen. Es muß also in dem gegebenen Gesamtinhalt etwas liegen, das auf das Zugleichsein oder die Folge der Ereignisse selbst hinweist, es muß ein Erlebnis geben, auf das wir uns stützen können, um die Folge der Ereignisse selbst, nicht ihrer bloßen Apprehension, aussagen zu können. Welches ist dieses Erlebnis? Die Antwort auf diese Frage ist im Anschluß an die K.schen Beispiele leicht zu finden. Wir haben auf der einen Seite das Nebeneinander der Teile eines Hauses, die wir nacheinander apprehendieren und doch für simultan erklären und wir haben auf der andern Seite ein fahrendes Schiff, das wir erst oberhalb, dann unterhalb des Flusses erblicken. Hier behaupten wir ein Folgen der Inhalte. Warum? Im ersten Fall, sagt K., können wir beim Teile A des Hauses anfangen und dann zu B übergehen, wir können aber auch ebensogut auf die Wahrnehmung von B die

von A folgen lassen. Die Reihenfolge in der Wahrnehmung der beiden Inhalte ist beliebig. Im zweiten Fall ist die Reihenfolge nicht mehr beliebig — B kann auf A nur folgen, nicht dem A voraufgehen. Demnach gibt uns das Bewußtsein, daß die Reihenfolge der Wahrnehmungsinhalte in unser Belieben gestellt sei, die Veranlassung, die beiden Inhalte für zugleichseiend zu erklären, umgekehrt das Bewußtsein, daß die Reihenfolge notwendig bestimmt sei, die Veranlassung, sie einander folgen zu lassen.[15]) Die Notwendigkeit in der Verknüpfung zweier Inhalte ist nun aber niemals etwas, das wir in den Inhalten selbst vorfinden. Sondern diese Notwendigkeit tragen wir hinzu, wir nehmen sie als vorhanden an. Diese Annahme einer notwendigen Verknüpfung zwischen zwei Inhalten ist hier für uns die Bedingung dafür, daß wir von einer Aufeinanderfolge dieser Inhalte sprechen dürfen. Nur die Annahme, daß die Wahrnehmung des Inhaltes A mit der Wahrnehmung von B gesetzmäßig, notwendig ist, gibt der Behauptung, daß A und B aufeinander folgen, einen greifbaren Sinn. Wenn wir also sagen, daß zwei Ereignisse auf einanderfolgen, so sagen wir damit nichts andres, als daß zwischen diesen beiden Ereignissen ein gesetzmäßiger Zusammenhang besteht, der die Reihenfolge in der Apprehension der beiden Ereignisse regelt. Mit andern Worten: wenn wir von einem Ereignis behaupten, daß es im Konnex zeitlicher Aufeinanderfolge zu andern Ereignissen stehe, so behaupten wir damit zugleich, daß es in gesetzmäßigem Zusammenhang mit einem andern Erlebnis steht, „worauf es nach einer Regel folgt“: wir behaupten eine kausale Verknüpfung. Also ist ein durchgängiger kausaler Zusammenhang der Erscheinungen identisch mit der Annahme ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Die zeitliche Folge fordert den kausalen

---

[15]) Damit ist ein Einwand abgewiesen, den Wartenberg (K.s Theorie d. Kaus., S. 266 ff.) gegen K. erhebt. W. schreibt K. die Meinung zu, daß in dem gegebenen Mannigfaltigen nicht die geringste Andeutung auf eine bestimmte Ordnung der Succession liege und daß diese Ordnung vom Verstand willkürlich durch die Anwendung des Kausalbegriffs hineingetragen werde. Er stellt daher die Frage: Wie soll eine Formel in ihrer abstrakten Allgemeinheit irgend etwas über den konkreten Einzelfall bestimmen können? W. übersieht hier das empirische Moment, auf das K. ausdrücklich aufmerksam macht, das Moment der wechselseitigen Folge.

Zusammenhang. Der zweite Modus der Zeit gibt die Notwendigkeit des Kausalgesetzes an die Hand.

Dasselbe Resultat wird nun freilich noch von K. auf einem einfacheren Wege erzielt. Wir behaupten eine Folge der Gegenstände und suchen sie festzustellen im Gegensatz zu der bloßen Folge ihrer Auffassung. Wenn wir aber den Gegenstand für eine Verknüpfung verantwortlich machen, so ist dies, wie aus der Deduktion bekannt ist, nur ein andrer Ausdruck dafür, daß diese Verknüpfung den Charakter der Notwendigkeit an sich trägt. Wir setzen also die durchgängige Verknüpfung der Ereignisse „nach einer Regel" voraus, wenn wir den Begriff der Folge auf sie anwenden. An diese Argumentation, die mit der ersten durchgängig verwoben ist, knüpft unmittelbar der Beweis für das Gesetz der Wechselwirkung an. Auch das Zugleichsein der Dinge im Raum soll aus der Folge in ihrer Auffassung herausgeschält werden — auf Grund der wechselseitigen Apperzeption. Aber so wenig die Folge in der Wahrnehmung uns berechtigt, die Folge der wahrgenommenen Inhalte, so wenig gibt uns die wechselseitige Folge in der Wahrnehmung allein das Recht, ihr Zugleichsein zu behaupten. Auch hier muß die Vorstellung eines gesetzmäßigen Zusammenhangs des wechselseitig Apprehendierten hinzutreten, eines Zusammenhangs, der die Aufeinanderfolge der zugleichseienden Elemente eben als eine beliebige charakterisiert. So kommt das Gesetz zustande, daß „alle Substanzen, sofern sie zugleich sind", in durchgängiger Wechselwirkung stehen (S. 196).

Schluß.

Ich hatte mir die Aufgabe gestellt, die Beweise der Analogien der Erfahrung darzustellen nach ihrer Methode und nach ihrer Stellung im Zusammenhang der Kritik. Es sollte gezeigt werden, daß und wie diese Beweise von den vorhergehenden Abschnitten, insbesondere also von der transzendentalen Ästhetik und von der Analytik der Begriffe, abhängen. Es hat sich dabei gezeigt, daß die genannten zwei Teile der Kritik die notwendigen Voraussetzungen der Beweise der Grundsätze enthalten. Sehen wir daher ab von der speziellen Beziehung der Ästhetik auf die Mathematik, sowie

von der Deduktion der Kategorien im engeren Sinn, so führt ein kontinuierlicher Gedankengang durch alle jene Abschnitte, der in den Beweisen der Grundsätze gipfelt.

Als den Angelpunkt dieser Beweise hat K. selbst das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung bezeichnet. Die ganze Untersuchung, die den Grundsätzen voraufgeht, kann man daher auffassen als die Feststellung des Begriffs der Erfahrungserkenntnis. Erfahrung, so können wir das Ergebnis formulieren, ist die Verknüpfung vorgefundener Inhalte zu notwendigen Zusammenhängen in Raum und Zeit. Nimmt man dies als zugestanden an, so hat man die Prämissen der K.schen Beweise zugegeben. Aus dem Obersatz: Die Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind in Raum und Zeit, werden die Schlüsse gezogen: Den Gegenständen liegt eine beharrliche Substanz zu Grunde; und: Die Gegenstände, soweit sie einen Punkt in der Zeit einnehmen, soweit sie also Veränderungen oder Ereignisse in der Zeit sind, stehen unter dem Gesetz der Kausalität, soweit sie zugleich sind, unter dem der Wechselwirkung.

XIII.

Aristote et les Mathématiques.

Par

G. Milhaud, Professeur à l'Université de Montpellier.

Il est banal de dire que Platon et Aristote n'ont pas eu la même tournure d'esprit; mais quand on insiste et qu'on croit pouvoir aller jusqu'à prétendre que sur un point nettement déterminé le disciple n'a pas compris le maître, on a quelque peine à entraîner les convictions, — surtout quand on est obligé, comme cela arrive parfois, de s'aider des paroles d'Aristote lui-même, pour remonter jusqu'à la pensée incomprise de Platon. C'est pourquoi, à défaut de renseignements précis sur le tempérament et sur le caractère de chacun de ces hommes, d'où découleraient les divergences attendues d'opinions, il importe de saisir les différences d'éducation et de culture que met au moins en évidence leur attitude en face des problèmes scientifiques de leur temps. Or nous avons essayé d'établir[1]) qu'au v[e] siècle a commencé, pour se continuer avec les contemporains de Platon, un mouvement de la pensée mathématique, qui aboutissait non seulement à l'accroissement d'une liste déjà longue de propositions formulées, mais encore et surtout à une évolution significative des concepts fondamentaux. D'une manière générale la notion de nombre et de quantité s'élargissait par sa fusion avec l'intuition spatiale, et sortait du domaine arithmétique et discontinu où l'avaient maintenue les Pythagoriciens, pour revêtir un caractère géométrique et continu; les méthodes infinitésimales s'élaboraient; la considération du lieu géométrique défini par une

---

[1]) Les Philosophes-Géomètres de la Grèce; Platon et ses prédécesseurs. — Paris, Alcan, 1900.

relation caractéristique entre certaines grandeurs conduisait à manier les fonctions les plus diverses. A mesure que se compliquait à l'infini la variété des formes géométriques, les notions quantitatives, loin de s'exclure, semblaient atteindre à une signification plus complète; l'unité qui en découlait semblait d'autant plus saisissante que s'augmentait l'hétérogénéité qualitative de l'intuition géométrique. Nous avons tâché de montrer dans le « synthétisme » de Platon un écho naturel de ce grand mouvement; nous nous proposons d'établir, par l'étude actuelle, qu'Aristote ne le connut qu'imparfaitement, ou, en tous cas, qu'il ne le saisit que du dehors, sans se laisser pénétrer par les éléments nouveaux qu'il apportait à l'esprit, bref qu'il resta au fond étranger à cette évolution de la pensée mathématique.

I. — Le nombre.

La lecture des deux derniers livres de la Méthaphysique offre les plus grandes difficultés si l'on veut comprendre quelle est au juste l'attitude qui se trouve visée chez les adversaires platoniciens; mais le ton général est suffisant pour prouver qu'Aristote en est resté à la conception pythagoricienne du nombre, qui est en somme celle d'une pluralité discontinue, d'une collection d'unités. — Il faudrait s'arrêter à toutes les pages pour justifier cette assertion.

Le nombre s'obtient toujours par l'addition d'une unité au précédent: διὸ καὶ ὁ μὲν μαθηματικὸς ἀριθμεῖται μετὰ τὸ ἓν δύο, πρὸς τῷ ἔμπροσθεν ἑνὶ ἄλλο ἕν, καὶ τὰ τρία πρὸς τοῖς δυσὶ τούτοις ἄλλο ἕν, καὶ ὁ λοιπὸς δὲ ὡσαύτως (1080 a, 30). Ce sont ces monades successivement ajoutées qui forment les nombres; ceux-ci ne sauraient rien être en dehors des unités dont l'ensemble les constitue essentiellement: ἔτι τὸ εἶναι παρὰ τὰς δύο μονάδας τὴν δυάδα φύσιν τινά, καὶ τὴν τριάδα παρὰ τὰς τρεῖς μονάδας, πῶς ἐνδέχεται; (1082 a, 15). Et précisément ceux dont il critique la conception, les Platoniciens, sont amenés, dit-il, à compter un, deux, . . . sans ajouter successivement une unité au dernier nombre formé: διὸ καὶ τὸ ἀριθμεῖσθαι οὕτως, ἓν δύο, μὴ προσλαμβανομένου πρὸς τῷ ὑπάρχοντι ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν (1082 b, 28). Leur conception géométrique de la quantité leur fait voir sans doute dans chaque nombre un état de la grandeur qui se trouve dans un rapport déterminé, exprimable ou non, avec une

grandeur type choisie pour unité de mesure. C'est ainsi que un, deux, trois, . . . en particulier, représentent à leurs yeux une, deux, trois . . . divisions aliquotes de l'unité. Aristote se demande s'il y a lieu, pour parler ainsi, de renverser tant de choses, et de poser comme une grave difficulté la question de savoir si nous comptons par additions ou par divisions; les deux sont vrais pour lui, parce qu'il n'a en vue que le cas fort restreint où la quantité se présente ainsi sous forme entière; il ne voit pas qu'en opposant la conception géométrique et continue à celle de la pluralité arithmétique, ses adversaires ont fait une véritable révolution mathématique, qui se prête à une généralisation sans limite de la notion du nombre, et il ne comprend pas qu'en cette opposition puisse se trouver l'origine d'un tel désaccord sur l'essence du nombre: πολλὰ γὰρ ἀναιροῦσιν, ἐπεὶ τοῦτό γ' αὐτὸ ἔχειν τινὰ φήσουσιν ἀπορίαν, πότερον, ὅταν ἀριθμῶμεν καὶ εἴπωμεν ἓν δύο τρία, προσλαμβάνοντες ἀριθμοῦμεν ἢ κατὰ μερίδας. Ποιοῦμεν δὲ ἀμφοτέρως· διὸ γελοῖον ταύτην εἰς τηλικαύτην τῆς οὐσίας ἀνάγειν διαφοράν (1082 b, 33).

A propos de la dyade indéterminée du grand et du petit dont Platon fait avec l'unité un principe essentiel du nombre, Aristote fait remarquer que quelques-uns de ceux mêmes qui l'acceptent veulent la remplacer par celle du beaucoup et du peu, — la dyade platonicienne étant plutôt relative à la grandeur qu'au nombre: οἱ δὲ τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, ὅτι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν μεγέθους οἰκειότερα τὴν φύσιν (1087 b, 16). . . . τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ἀριθμοῦ, καὶ μέγα καὶ μικρὸν μεγέθους (1088 a, 19).

Il semble bien que même quand Aristote ne prend pas position, quand dans une discussion quelconque il est amené à examiner les différentes conceptions possibles, on trouve toujours comme un écho de cette opposition entre le point de vue géométrique et continu de la mathématique platonicienne et le point de vue discret de la vieille arithmétique pythagoricienne, entre les notions qui se prêtent à la considération d'un principe synthétique, dynamique et formel, et celles qui se prêtent à la vue d'éléments constituants, partitifs, juxtaposés. C'est ainsi que le souvenir de cette distinction semble bien se trouver dans la page (1084 b, 3) où Aristote se demande si l'unité est antérieure au nombre ou si c'est le con-

traire, comparant d'ailleurs lui-même la question à cette autre: de l'angle droit et de l'angle aigu lequel est antérieur à l'autre? — C'est ainsi encore qu'à la page suivante (1085 a, 32), à propos des êtres mathématiques, lignes, surfaces, solides, la génération continue et uniforme de ces éléments divers, à l'aide d'un principe d'unité joint à un principe de multiplicité, s'oppose à la discontinuité hétérogène de ces substances, qui empêche de comprendre qu'elles se contiennent l'une l'autre.

L'un des reproches significatifs qu'Aristote adresse aux Platoniciens, c'est que leur conception de la quantité la fait rentrer dans la catégorie du relatif: ἔτι δὲ πρὸς ταύτῃ τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ πρός τι ἀνάγκη εἶναι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ ὅσα τοιαῦτα· τὸ δὲ πρὸς τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστί, καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ (1088 a, 21). Il montre assez par là qu'il n'a pas senti pour son compte que le nombre arithmétique, la pluralité abstraite, n'était qu'un cas tout particulier d'une notion infiniment plus générale qui tend à se fondre dans celle de relation, de dépendance, de rapport, de fonction. Il finit même, faute de l'avoir senti, par parler avec quelque naïveté des rapports et de leur rôle dans la constitution des choses. Comment, demande-t-il, les nombres seraient-ils les principes des qualités sensibles? On invoquera les nombres à propos de la chair ou de l'os, pour définir leur essence, et l'on dira que ces substances se composent, par exemple, de trois parties de feu et de deux de terre; mais on énoncera ainsi non pas un nombre, mais un rapport de nombres. Un nombre est toujours un ensemble de parties de feu, ou de parties de terre, ou d'unités; mais ce n'est pas par là que se détermine l'essence, qui résultera du rapport des nombres mélangés: τὰ δὲ δὴ πάθη πῶς ἀριθμοί, τὸ λευκὸν καὶ γλυκὺ καὶ τὸ θερμόν; ὅτι δ'οὐχ οἱ ἀριθμοὶ οὐσίαι οὐδὲ τῆς μορφῆς αἴτιοι, δῆλον· ὁ γὰρ λόγος ἡ οὐσία, ὁ δ'ἀριθμὸς ὕλη. οἷον σαρκὸς ἢ ὀστοῦ ἀριθμὸς ἡ οὐσία οὕτω, τρία πυρὸς, γῆς δὲ δύο. καὶ αἰεὶ ὁ ἀριθμὸς ὃς ἂν ᾖ τινῶν ἐστίν, ἢ πύρινος ἢ γήϊνος ἢ μοναδικός· ἀλλ' ἡ οὐσία τὸ τοσόνδ' εἶναι πρὸς τοσόνδε κατὰ τὴν μῖξιν· τοῦτο δ' οὐκέτι ἀριθμὸς ἀλλὰ λόγος μίξεως ἀριθμῶν σωματικῶν ἢ ὁποιωνοῦν (1092 b, 15). Rien n'est plus significatif, parmi tant d'autres remarques d'Aristote, que cette insistance à vouloir distinguer le nombre du rapport.

II. — Les allusions aux hautes Mathématiques: les quadratures.

Les problèmes mathématiques dont il est question dans les écrits d'Aristote sont des plus élémentaires, et ne dénotent en général aucune connaissance spéciale des conceptions ou des méthodes récentes: il faut faire exception pour un seul problème mentionné plusieurs fois, celui de la quadrature du cercle. Dans la Physique (A, 2, 185 a, 14) il dit qu'on doit distinguer, entre les raisonnements à réfuter, ceux qui s'appuient sur les principes et ceux qui ne s'y appuient pas. Ainsi, à propos de la quadrature, il convient au géomètre de réfuter le raisonnement *par les segments*, mais non pas celui d'Antiphon. Ailleurs (Réfutat. des Sophistes, XI, 171 b, 15), se présente une distinction analogue, sauf que le nom de Bryson est substitué à celui d'Antiphon, et que cette fois Hippocrate est nommé clairement à propos de la démonstration *par les lunules.* Nul doute qu'il ne s'agisse aussi d'Hippocrate dans le texte de la Physique.

Quels sont donc ces faux raisonnements? — Pour Antiphon, Simplicius et Themistius nous disent (Brandis. Sc. in Arist. 327) qu'il partait d'un polygone régulier inscrit, dont il doublait le nombre des côtés, de manière à arriver à le coïncidence avec le cercle, — ce qui était faux au point de vue théorique du géomètre. Bryson, dit Alexandre (Br. Sc. in Arist. 306, b, 24) considérait le carré inscrit dans le cercle en même temps que le carré circonscrit; le cercle était pour lui équivalent à un carré compris entre ces deux ... A travers même les explications des commentateurs d'Aristote, qui ont voulu justifier son mépris par de semblables raisonnements, il est impossible de ne pas se demander si vraiment ce mépris etait aussi mérité qu'on veut bien nous le dire; et, pour Bryson en particulier, il est significatif de voir Syrianus, le maître de Proclus, émettre des doutes sur la forme de son raisonnement, telle que la présente Alexandre. Quoi qu'il en soit, il est infiniment plus intéressant de se demander quelle pouvait être la fausse démonstration d'Hippocrate.

Longtemps on s'est contenté de répondre par l'opinion d'Alexandre cité par Simplicius (Br. Sc. in Arist. 327): Hippocrate

aurait confondu des lunules dont l'arc intérieur est de 60 degrés avec celle dont l'arc intérieur est de 90 degrés, et aurait appliqué aux premières la quadrature établie pour l'autre. Ce serait là, on le voit, une erreur des plus grossières. Hippocrate en était-il capable? Nous pouvons répondre aujourd'hui non, avec une quasi certitude. Simplicius, en outre du texte d'Alexandre sur Hippocrate, donne un fragment autrement important d'Eudème, l'historien de la Géométrie.[2]) Ce fragment était extrêmement difficile à tirer au clair à cause des réflexions de Simplicius qui se mêlent au texte d'Eudème. Mais après les travaux de Bretschneider, d'Allman, de Heiberg, et de Paul Tannery, on est d'accord sur les lignes générales de la reconstitution. Eudème nous fait connaître des recherches d'Hippocrate qui font le plus grand honneur à ce savant. Ce sont des problèmes fort intéressants sur la quadrature des lunules; ils témoignent par la rigueur des conclusions autant que par la généralité des méthodes d'un esprit géométrique tout à fait exceptionnel. Il faut renoncer aux allégations d'Alexandre pour expliquer les paroles d'Aristote. On peut supposer l'existence d'un parologisme connu d'Aristote, peut-être dans le genre de celui que cite Alexandre, mais pourvu qu'Hippocrate de Chios n'en soit plus responsable, et que son nom ait été introduit dans le texte par quelque copiste. Cette hypothèse, qui est celle de M. Tannery, est-elle bien vraisemblable? Le nom d'Hippocrate est tellement lié dans l'antiquité au problème des lunules que nous ne songerions guère à un autre en lisant Aristote, même s'il n'était pas explicitement désigné. Dans la Physique, il est question non de lunules, mais de segments; or le fragment d'Eudème nous fait connaître une méthode de quadrature des lunules par la considération de deux séries de segments de cercle correspondant aux deux arcs de la lunule. Et enfin dans les Premiers Analytiques (B, 25, 69 a), Aristote, pour citer un exemple d' ἀπαγωγή, fait allusion à l'un des problèmes qu'Eudème nous donne comme étant d'Hippocrate (l'égalité à un rectiligne de la somme d'un cercle et de certaines lunules). Tout

---

[2]) Voir P. Tannery, La géométrie grecque, ch. VIII. Paris, Gauthier-Villars, 1887; et Mémoires de la Société des Sciences physiques et naturelles de Bordeaux, 1883.

nous fait penser qu'Aristote a connu, au moins dans leur forme générale et leurs conclusions les travaux de ce géomètre, et que c'est bien lui qu'il a plusieurs fois visé par ses allusions qui, abstraction faite du nom d'Hippocrate, le désignent si naturellement. Mais alors pourquoi les restrictions d'Aristote à propos des démonstrations d'Hippocrate? — Nous hasarderons à notre tour une hypothèse que rendra peut-être vraisemblable la suite de notre étude. Ce qui le gênait dans de semblables recherches, ce qui l'amenait à y voir un paralogisme, quelle que fût leur méthode, c'est qu'elles voulaient aboutir à l'égalité d'une aire limitée par une courbe et d'une aire limitée par un contour rectiligne; c'est qu'il y était question de quadrature de cercle, ou de segments de cercle, ou de lunules. Dans la Physique, Aristote pose en bloc, comme exemple de raisonnements à réfuter, ceux qui ont pour objet « la quadrature »; il distingue ensuite ceux qu'on peut appeler géométriques (par les segments), et ceux qui ne sont même plus d'un géomètre. Dans les Sophist. Elench., après avoir dit que Bryson a lui aussi quarré le cercle, il ajoute: si toutefois le cercle peut être quarré (*εἰ καὶ τετραγωνίζεται ὁ κύκλος.*) . . . Certes Aristote avait raison de penser que la quadrature du cercle était un problème difficile, et en tous cas non encore résolu. Mais d'abord Hippocrate quarrait non pas le cercle, mais certaines lunules, définies de façon spéciale, ou bien la somme d'un cercle et d'une lunule; et ensuite, pour ce qui était de la quadrature du cercle lui-même, s'il devait être un jour évident qu'elle serait impossible à effectuer à l'aide de la règle et du compas, Aristote, en la condamnant d'avance, se serait évidemment séparé des géomètres de son temps. Au fond le problème de la quadrature allait se continuer d'une part par l'étude de certaines courbes propres à en donner une solution toute théorique, d'autre part par les travaux d'Archimède lui-même. — A l'appui de notre hypothèse sur la répugnance a priori que devait inspirer à Aristote l'identification d'une aire à contour rectiligne et d'une aire limitée par une courbe, citons ce passage de la Physique où il s'agit de comparer le mouvement rectiligne et le mouvement circulaire. On vient de distinguer comme étant spécifiquement divers, un mouvement dans l'espace et une transformation qualitative; et

déjà le rapprochement d'un exemple semblable est significatif pour marquer la répugnance d'Aristote à assimiler un mouvement circulaire et un mouvement rectiligne. Les réflexions qu'il présente ensuite achèvent de nous renseigner sur ses tendances: on pourrait essayer de distinguer seulement ces mouvements par les vitesses, et dire que l'un est plus rapide que l'autre; on aurait tort de croire qu'on a ainsi suffisamment caractérisé ce qui fait différer deux choses aussi dissemblables. L'inégalité ainsi posée impliquerait l'égalité, car, si le mouvement sur une droite de longueur donnée est, par exemple, plus rapide que le mouvement sur un cercle, celui-ci sera égal au mouvement sur une portion de la droite. — Non, le cercle et la droite ne sont pas comparables, et par conséquent les mouvements sur ces lignes ne le sont pas. ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι συμβλητά, συμβαίνει τὸ ἄρτι ῥηθέν, ἴσην εὐθεῖαν εἶναι κύκλῳ. ἀλλ' οὐ συμβλητά· οὐδ' ἄρα αἱ κινήσεις (H, 4, 248 b, 4). On peut dire qu'en somme il n'y pas trace de raisonnement dans tout ceci; les mouvements sont dissemblables parce que Aristote pose en fait, et en dehors de toute discussion, que la droite et le cercle sont dissemblables: une portion de droite égale à une portion de circonférence, voilà ce qu'il ne saurait admettre en aucune façon.

Une objection pourrait nous être faite. Dans le passage des Premiers Analytiques que nous avons mentionné plus haut, Aristote ne considère-t-il pas comme établie l'égalité à un rectiligne d'un cercle augmenté de lunules? Nous ne le pensons pas. « Soit Δ, dit-il, la propriété d'être quarrable, *E* le rectiligne, *Z* le cercle, s'il n' y avait entre *E* et *Z* qu'un intermédiaire, à savoir que le cercle augmenté de lunules devient égal au rectiligne, on serait près de la science. »[3]) Cela veut-il dire que cet intermédiaire du moins est acquis? — Il convient, pour répondre, de se reporter aux lignes qui précèdent et à celles qui suivent. Aristote veut expliquer ce que c'est qu'une ἀπαγωγή, et il la définit par les conditions suivantes: le premier terme appartient manifestement au moyen, mais on ne voit pas que le moyen appartienne au troisième terme. (Ici, par exemple, la propriété d'être quarré appartient à un rectiligne quelconque, mais l'assimilation d'un cercle à un rectiligne n'est pas

[3]) Analyt. prior. 69 a, 30.

évidente.) Seulement ou bien le rapprochement du moyen et du dernier terme est plus admissible que celui des termes, extrêmes ou bien il y a peu d'intermédiaires (sans doute dans le sens de *moins* d'intermédiaires) entre le moyen et le dernier terme. On serait dans ce dernier cas dans l'exemple cité, si la condition indiquée par Aristote était réalisée; c'est-à-dire qu'on aurait ramené en somme le problème de la quadrature du cercle à une seule autre proposition *à démontrer*. Si le problème était ramené au contraire à une proposition *démontrée*, ce ne serait plus une ἀπαγωγή, mais la science elle-même, puisqu'il n'y aurait plus aucun intermédiaire à établir. (οὐδ' ὅταν ἄμεσον ᾖ τὸ ΒΓ· ἐπιστήμη γὰρ τὸ τοιοῦτον.) Et c'est si bien là la pensée d'Aristote que ceux qui, comme M. P. Tannery, voient dans ce passage l'affirmation de l'égalité à un rectiligne du cercle augmenté de lunules, trouvent l'exemple très-mal choisi. Il faut opter. Ou bien Aristote admet cette proposition d'Hippocrate comme définitivement démontrée, et alors il présente un très mauvais exemple d'ἀπαγωγή; — ou l'exemple logique est bon et la proposition n'est plus certaine. Mais comment hésiter entre ces deux alternatives? Nous sommes en présence d'une question de pure logique, dans un livre dont l'intérêt est exclusivement logique; Aristote est dans le domaine où ses préoccupations minutieuses de rigueur et de clarté défient le plus souvent toute objection; il ne cite qu'un exemple d'ἀπαγωγὴ à petit nombre d'intermédiaires, nous croirons difficilement qu'il s'y soit si naïvement contredit.

III. — Fonction unique: la proportionnalité.

Toutes les fois que deux grandeurs varient en même temps de telle sorte qu'à une valeur déterminée de l'une corresponde une valeur également déterminée de l'autre, toutes les fois en d'autres termes que deux grandeurs sont fonctions l'une de l'autre, se pose la question de savoir quelle est la nature de cette fonction. D'instinct, l'homme qui n'a pas une culture scientifique suffisante, va droit à la proportionnalité. Si une grandeur augmente quand une deuxième augmente, l'une devenant deux, trois . . . fois plus grande, il jugera que l'autre devient aussi deux, trois fois plus grande; si elles varient en sens inverse, il admettra naïvement que l'une

devient moitié, quand l'autre se double. Et c'est au point que nous entendons souvent, dans le langage vulgaire, parler de grandeurs qui varient en proportion l'une de l'autre, pour traduire ce fait en général bien différent qu'elles varient simultanément. Il y a là au fond une tendance assez naturelle qui nous conduit au maximum de simplicité, au maximum de régularité et de constance dans le changement, et qui d'ailleurs nous donne pour de petites variations un résultat souvent très-approché de la réalité, et suffisant pour certaines applications pratiques. Ajoutons aussi qu'au temps d'Aristote cette tendance naturelle devait être beaucoup plus accentuée, les progrès de la physique quantitative ayant eu sur notre esprit une grande influence pour nous faire concevoir la généralité des fonctions que nous offre l'univers. Si nous avons quelque peine encore à faire comprendre aux commençants qu'une pierre parcourant 9 [m] dans une seconde de chute, parcourt 36 [m] en deux secondes, nous savons, et nos étudiants savent aussi bientôt, que la proportionnalité, loin d'être la règle, est l'exception, et qu'a priori on peut affirmer pour toute variation nouvelle quelconque, qu'elle ne se réduit pas à la simplicité toute théorique de la proportion.[4]) Malgré toutes ces restrictions, il nous paraît édifiant de constater qu'Aristote, sans hésitation, sans l'ombre d'une réserve, sans jamais donner le sentiment du moindre doute, suppose systématiquement la proportionnalité des innombrables variations qui se présentent à lui. La Physique et le traité du Ciel abondent en exemples.

C'est d'abord dans la Physique la densité d'un milieu évidemment en proportion avec la durée du mouvement d'un corps qui le traverse. ἔστω γὰρ τὸ μὲν Β ὕδωρ, τὸ δὲ Δ ἀήρ· ὅσῳ δὴ λεπτότερον ἀὴρ ὕδατος καὶ ἀσωματώτερον, τοσούτῳ θᾶττον τὸ Α δία τοῦ Δ οἰσθήσεται ἢ διὰ τοῦ Β. ἐχέτω δὴ τὸν αὐτὸν λόγον ὅνπερ διέστηκεν ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, τὸ τάχος πρὸς τὸ τάχος. ὥστ' εἰ διπλασίως λεπτόν,

[4]) Nos idées sur ce point sont retournées depuis l'antiquité comme pour ce qui touche aux incommensurables. Deux grandeurs pour les Pythagoriciens ont toujours un rapport commensurable, sauf en des cas exceptionnels: les progrès de la science ont bientôt montré que la commensurabilité au contraire est l'exception.

ἐν διπλασίῳ χρόνῳ τὴν τὸ B δίεισιν ἢ τὴν τὸ Δ, καὶ ἔσται ὁ ἐφ' ᾧ Γ χρόνος διπλάσιος τοῦ ἐφ ᾧ E. (Δ, 215 b, 3.) — Ailleurs il s'agit de la durée d'un mouvement et de la grandeur de l'espace à parcourir. εἰ γὰρ ἀεὶ τὸ ἴσον τῷ BE μέγεθος ἐν ἴσῳ χρόνῳ δίεισι . . . (Z, 233, b, 4). — Un peu plus loin, c'est le mouvement qui est donné proportionnel au temps. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κίνησις διαιρετὴ καὶ ὁ χρόνος διαιρετός· εἰ γὰρ τὴν ὅλην ἐν τῷ παντί, τὴν ἡμίσειαν ἐν τῷ ἡμίσει . . . (Z, 235 a, 22). — Plus généralement, (Θ, 266, a, b) la puissance du moteur, la grandeur du mobile, le temps, sont comparés, et, si la proportionnalité de ces éléments n'est pas toujours explicitement indiquée, il semble bien qu'elle soit toujours dans la pensée d'Aristote. Pour ce qui est de la puissance et du temps, elle est nettement formulée: τὸ δὴ B Γ ἔχει δύναμιν τινά, ἢ ἔν τινι χρόνῳ ἐκίνησε τὴν Δ, ἐν τῷ χρόνῳ ἐφ' οὗ E Z. ἂν δὴ τῆς B Γ διπλασίαν λαμβάνω, ἐν ἡμίσει κινήσει χρόνῳ τοῦ E Z (ἔστω γὰρ αὕτη ἡ ἀναλογία), ὥστ' ἐν τῷ Z Θ κινήσει (Θ, 266, b, 9).

Dans le traité du Ciel, la grandeur et le poids d'un corps sont donnés comme proportionnels. εἰ τοίνυν ἀνάλογον τὰ μεγέθη τοῖς βάρεσι . . . (A, 273 b, 3). Quelques lignes plus bas, ce sont les poids et les durées de leurs mouvements qui sont posés en raison inverse les uns des autres. καὶ τὴν ἀναλογίαν ἣν τὰ βάρη ἔχει, οἱ χρόνοι ἀνάπαλιν ἕξουσιν, οἷον εἰ τὸ ἥμισυ βάρος ἐν τῷδε, τὸ διπλάσιον ἐν ἡμίσει τούτου (273 b, 32). Puis encore c'est l'effet produit par un corps, la grandeur du corps et la durée de l'action. ἔστω δή τὸ μέν ἴσον ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἴσον ἀλλοιοῦν, τὸ δ' ἔλαττον ἐν τῷ ἴσῳ ἔλαττον, τὸ δὲ μεῖζον μεῖζον, τοσοῦτον δὲ ὅσον ἀνάλογον ἔσται ὅπερ τὸ μεῖζον πρὸς τὸ ἔλαττον (A, 275 a, 7).

Cette insistance naïve a beau dater de vingt deux siècles, elle n'est pas celle d'un mathématicien rompu aux relations de toutes sortes que lui offrent ses grandeurs géométriques. Un carré n'est pas doublé quand son côté est doublé; il ne suffit pas pour doubler un cube de doubler son côté; l'aire d'un cercle n'est pas proportionnelle à son diamètre; Hippocrate savait déjà que des segments semblables sont entre eux non pas comme leurs cordes, mais comme les carrés de leurs cordes. Et, sans parler des relations variées qui pouvaient servir de σύμπτωμα à tel ou tel lieu géométrique, la

théorie des sections coniques ne mettait-elle pas en évidence entre l'abscisse et l'ordonnée d'une de ces courbes une relation autrement complexe que la simple proportionnalité?

Peut-être objectera-t-on la distinction que fait Aristote entre le mouvement uniforme et le mouvement non uniforme (ὁμαλής, ἀνώμαλος). Elle est posée en particulier assez clairement dans la Physique (E, 228, b). Qu'est-ce donc que cette κίνησις ἀνώμαλος? S'il pouvait être question d'un mouvement où les espaces varient avec le temps suivant une loi qui n'est pas celle de la proportionnalité, nous serions en présence d'une exception fort remarquable aux tendances que nous venons d'indiquer, — si remarquable même que nos réflexions en perdraient toute leur importance. Mais rien ne nous autorise à penser qu'il en soit ainsi. Si Aristote avait eu la notion d'un mouvement non uniforme dans toutes ses parties, il en aurait exclu toute régularité, toute loi, plutôt que de songer à quelque variation déterminée qui ne rentrât pas dans l'ἀναλογία, et le mouvement ἀνώμαλος, ne comportant plus de fonction précise, cesserait d'être l'exception significative. Mais il est plus probable qu'aux yeux d'Aristote tout mouvement, quand il n'est pas uniforme, se divise de quelque manière en plusieurs mouvements uniformes. Le mouvement inégal est sans doute celui où la vitesse ne reste pas la même pendant toute la durée du mouvement, mais où elle prend plusieurs valeurs successives dans une série d'intervalles. C'est en d'autres termes un mouvement qui peut se diviser en une suite de mouvements uniformes. On le comparerait volontiers à une ligne brisée, le mouvement uniforme étant comparé à une droite. N'est ce pas ce qu'entend dire Aristote lui-même? ἡ γὰρ ἀνώμαλος ἔστιν ὡς οὐ δοκεῖ μία, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ὁμαλής, ὥσπερ ἡ εὐθεῖα. ἡ γὰρ ἀνώμαλος διαιρετή (228 b, 16). D'ailleurs nous savons bien comment non seulement Aristote, mais tous les savants qui l'avaient précédé envisageaient les mouvements irréguliers des astres errants. A aucun d'eux l'idée n'était venue que la régularité pouvait s'introduire dans la marche des astres par une loi mathématique qui ne fût pas celle de l'uniformité, et nous ne sommes pas surpris de voir Aristote, comme tous les autres astronomes depuis Pythagore, essayer de rendre compte du mouvement

des planètes par une décomposition en une série de mouvements uniformes attribués à autant de sphères. L'exemple le plus important de mouvement inégal étudié par les anciens vient à l'appui de notre thèse: nous ne saurions voir dans la κίνησις ἀνώμαλος la preuve qu'Aristote ait eu, dans un cas particulier, l'idée d'une fonction mathématique autre que l'ἀναλογία.

IV. — Quelques démonstrations mathématiques d'Aristote.

Nous trouvons assez souvent chez Aristote, et notamment dans la Physique et le traité du Ciel, des démonstrations dont la forme est semblable en apparence à celles des géomètres. L'énoncé général de la proposition est d'abord posé, puis des lettres particulières désignent avec précision telles ou telles grandeurs, pour lesquelles le raisonnement va se faire; le plus ordinairement il aboutit à une contradiction en règle qui permet de conclure par l'absurde. Si l'on observe de près ces démonstrations on est souvent effrayé de leur naïveté. Comme elles se ressemblent étrangement, il suffira que nous en choisissions deux, — sur le type desquelles sont une foule d'autres.

Voulant établir[5]) que le vide n'existe pas, Aristote a déjà dit (nous avons mentionné plus haut ce passage) que la durée d'un mouvement est en raison de la densité du milieu qu'il traverse; la durée du mouvement dans l'eau, par exemple, est à celle du mouvement dans l'air, comme sont entre elles les densités de l'eau et de l'air. Or, a-t-il ajouté, le vide n'est plus dans aucun rapport avec un milieu, quel qu'il soit, car *rien* ne saurait être dans un rapport déterminé avec quelque chose. Cet argument ne suffit pas à Aristote, pour rejeter le vide; il veut donner une démonstration en règle. En substance, et pour résumer, car elle est assez longue chez Aristote, voici cette démonstration: Soit A un certain milieu traversé dans le temps T; le vide sera traversé dans un temps plus petit T'. B étant un milieu dont la résistance serait à celle de A comme T' est à T, B serait aussi traversé dans le temps T';

[5]) Phys. Δ, 8, 215 b, 22—216 a, 3.

donc le vide et le plein (*B*) sont traversés dans le même temps, ce qui est absurde.

Sent-on suffisammeut ce qu'il y a d'étrange en une pareille démonstration? Aristote a posé la proportionnalité des durées aux densités: la conséquence mathématique serait alors que la durée du mouvement à travers le vide est nulle, c'est-à-dire que la traversée est instantanée. Cette idée lui répugnait, et il lui fallait une durée finie pour la traversée du vide; soit! mais alors il devait renoncer à la proportionnalité. Mettre dans les prémisses d'un raisonnement à la fois la proportionnalité de deux grandeurs et le fait que l'une des deux est nulle sans que l'autre le soit, c'est introduire dès le début la contradiction; et prendre ensuite la peine de démontrer lentement et minutieusement qu'on est conduit à des conséquences absurdes, c'est le comble de la naïveté.

Nous emprunterons l'autre exemple à l'une des innombrables tentatives que fait Aristote pour établir qu'à une grandeur finie ne peut correspondre une grandeur infinie. Soit[6]) la démonstration de cette proposition qu'un corps infini ne peut pas avoir un poids fini. *P* étant le poids du corps infini, *P'* (plus petit que *P*) sera le poids d'une partie *A* de ce corps. Si alors *B* est un corps fini qui soit à *A* dans le rapport de *P* à *P'*, *B* aura pour poids *P*, à cause de la proportionnalité des poids aux grandeurs, et deux corps, l'un infini, l'autre fini (*B*), auront le même poids, ce qui est absurde. — On le voit encore ici, l'absurdité de la conclusion n'est pas différente de celle qui est posée dès le début, à savoir la proportionnalité de la grandeur au poids, avec la restriction que l'une pourrait rester finie, l'autre devenant infinie.

La démonstration prend une forme légèrement différente dans la Physique,[7]) en ce sens que la proportionnalité n'intervient pas nécessairement, et qu'il s'agit d'un mouvement qui peut être inégal. Mais le raisonnement n'en est pas moins étrange. Aristote veut prouver qu'un mouvement fini ne peut jamais exiger un temps infini. En deux mots, voici son argumentation. Décomposons le mouvement fini en quelques parties, dont il sera la somme; a

[6]) Ciel, A, 273 a.
[7]) Z, 7, 238 a.

chacune d'elles correspond un temps fini, car c'est le mouvement total qui est supposé avoir une durée infinie, et il faut bien que ses parties nécessairement plus petites aient des durées finies. En ajoutant toutes les durées finies des quelques mouvements ainsi considérés, on a évidemment une durée finie; donc le mouvement total se passe dans un temps qui est à la fois fini et infini, — ce qui est contradictoire. L'enfantillage d'une pareille démonstration dépasse véritablement toutes les bornes. Les mouvements sont ils proportionnels aux temps: la seule hypothèse que les uns soient finis, les autres infinis est contradictoire. — N'y a t-il pas proportionnalité: de quelque façon qu'on envisage ce mouvement et qu'on le décompose en parties, si les premières ont pu correspondre à des durées finies, la dernière aura certainement une durée infinie, d'après l'hypothèse que le mouvement total a une durée infinie. C'est une étrange manière de raisonner que de rejeter d'abord cette conséquence de la première hypothèse (temps infini pour le mouvement total) et d'admettre, en se contredisant, que chacune des parties a une durée finie, pour pouvoir aboutir ensuite à une absurdité.

V. — L'infini de quantité.

L'infini est une illusion de la pensée qui, comme le dit Aristote, a de quoi fournir sans fin, qui peut toujours dépasser le terme qu'elle a atteint. Mais existe-t-il et comment existe-t-il dans le monde des réalités concrètes?

L'univers est limité. Les raisons en sont multiples. Arrêtons nous seulement sur ces deux démonstrations géométriques que donne le traité du Ciel (A, 272 a et b), et qui s'appuient sur ce que la rotation du cosmos se termine dans un temps fini.

1° Soit un rayon CAE tournant autour du centre C (fig. 1); si ce rayon est fini, CE, on conçoit très bien que dans sa rotation il s'appuie sur une droite illimitée BB', en parcourt un segment fini $E'E''$, puis continue à tourner sans plus rencontrer la droite BB'. Mais s'il est infini, et si d'abord il ne rencontre pas BB', il ne commencera jamais à couper cette droite. Or la rotation se termine en un temps fini, cela est contradictoire.

2° Soit un rayon CAE infini rencontrant la ligne illimitée BB' en un point F (fig. 2), jamais dans sa rotation autour de C il ne quittera cette droite; ce qui est contradictoire avec la durée finie de la rotation totale.

N'est-il pas permis de dire que ces démonstrations ne sont pas le fait d'un géomètre, habitué aux rotations de lignes, aux variations d'angles, indépendantes de la longueur de l'élément qui tourne? Soit ω, dirait-il, l'angle de CAE avec une direction fixe CX, perpendiculaire à BB', par exemple; ω variant de zéro à 360 degrés, le rayon fait un tour complet. Il rencontre BB' pour les valeurs de ω comprises entre 90 et 270 degrés, et pendant la

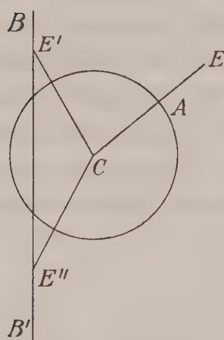


Fig. 1.

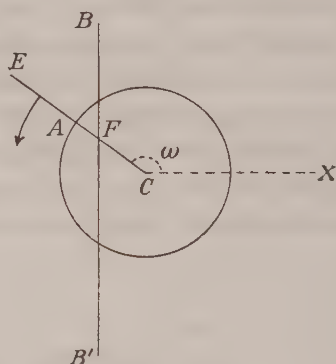


Fig. 2.

durée de la moitié de la rotation totale. Les positions où le rayon est parallèle à BB' marquent le commencement et la fin de la rencontre. Tout cela reste aussi clair avec un rayon illimité qu'avec un rayon fini. Sans doute il y a quelque difficulté pour l'imagination à saisir un premier et un dernier point de rencontre, mais cela ne rend pas plus la rotation impossible, que l'argument de l'Achille n'empêche le plus lent d'être atteint par le plus rapide.

Mais laissons là les démonstrations elles-mêmes, et prenons acte de la conclusion d'Aristote. Le monde qui tourne est limité, soit! Et au-delà? — Au delà, Aristote ne croit pas à un milieu plus ou moins fluide; comme d'ailleurs il rejette le vide avec la plus grande énergie, et qu'enfin l'espace n'est pour lui que la limite du contenant d'un corps et n'a de sens que là où il y a des

corps, nous en sommes réduits à la conception d'un univers total limité à la sphère des étoiles fixes, sans qu'il soit permis à l'imagination de rien ajouter au-delà de ses bornes. — Comme conséquence directe de cette limitation du monde, se trouve posé un maximum pour la grandeur qui croît. Non seulement il n'existe pas de grandeur infinie en acte, mais il n'existe même pas une grandeur aussi grande qu'on voudrait; l'opération qui consisterait à ajouter sans cesse une grandeur à une grandeur, de façon à réaliser un accroissement continu, ne peut pas se prolonger au-delà d'une certaine limite; elle se termine necessairement: ce qu'Aristote exprime en disant que l'infini de grandeur *n'existe même pas en puissance.*

Seul existe l'infini que révèle en deux sens différents la divisibilité illimitée d'une grandeur. Un corps quelconque peut être divisé en deux parties, par exemple; chacune d'elles en deux autres, et ainsi de suite, sans que jamais il doive y avoir une limite, une fin à cette division. C'est là un infini qui existe dans le même sens qu'existe une période de temps, une olympiade, par exemple; il est comme quelque chose qui s'écoule, qui devient, qui se présente sans cesse sous un aspect nouveau. Il a quelque chose d'actuel dans son existence, en ce sens que la division sans fin d'une grandeur est réalisable, comme se réalise un écoulement indéfini. Mais il n'est pourtant pas en acte, en entéléchie, au sens où ce mot comporterait l'achèvement du processus, puisque au contraire la division n'est jamais arrêtée. C'est pourquoi Aristote l'appelle infini en puissance. Les mêmes réflexions s'étendent à l'infini d'addition qui accompagne l'infini de division, car les parties successivement retranchées d'une grandeur forment une somme qui augmente sans cesse, sans jamais atteindre la grandeur elle-même. Cet infini est, comme l'autre, et parallèlement à l'autre, un processus qui se réalise continûment sans s'achever jamais. C'est là le seul infini d'addition qui existe, même en puissance. On voit par où il diffère essentiellement de l'infini qui dépasserait toute grandeur. Ici l'addition est illimitée, mais ne parvient même pas à reconstituer le corps auquel s'est appliquée la division; au contraire l'addition arbitraire d'une grandeur à une grandeur nous ferait

dépasser toute limite, et nous conduirait au-délà des dimensions maxima de l'univers, c'est-à-dire à des grandeurs non réalisables. — Les infinis qui peuvent être mis en évidence, dans des conditions concrètes déterminées, par la division illimitée d'un corps quelconque, sont en puissance en tant qu'ils sont comme une sorte de matière qui se réalise poursuivant indéfiniment son entéléchie. L'infini de grandeur formé par accroissement arbitraire n'a pas cette existence matérielle et potentielle, attendu que le processus auquel cette addition donne naissance à une limite déterminée qui l'arrête, et le détruit en tant qu'infini. C'est ainsi que nous entendons le passage de la Physique, Γ, 6, 206 a et b, qui aboutit à cette conclusion: ἀλλ' εἰ μὴ οἷόν τε εἶναι ἄπειρον ἐντελεχείᾳ σῶμα αἰσθητὸν οὕτω, φανερὸν ὅτι οὐδὲ δυνάμει ἂν εἴη κατὰ πρόσθεσιν, ἀλλ' ἢ ὥσπερ εἴρηται ἀντεστραμμένως τῇ διαιρέσει . . . (206 b, 24). — Un peu plus loin Aristote confirme notre explication à l'occasion de l'infini de nombre et de l'infini de grandeur. Il rejette l'infiniment petit pour le premier (l'unité étant un minimum au-dessous duquel le nombre ne peut descendre), — et l'accepte pour l'autre; tandis que d'autre part il accepte l'infiniment grand numérique, mis en évidence dans la division par le nombre illimité de parties, et rejette l'infiniment grand de la grandeur, comme dépassant le ciel, εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ οὐρανοῦ μεῖζον (207 b, 20).

Les restrictions apportées à l'infini de grandeur ne seront-elles pas un obstacle pour le géomètre? — Non, répond Aristote. Le mathématicien pourra toujours imaginer pour ses grandeurs les dimensions qu'il voudra: tant qu'il restera dans la fiction pure, dans le domaine de l'abstraction, la multiplication de la grandeur reste à sa fantaisie. C'est là l'infini de la νόησεως, infini purement abstrait et formel, — qui n'a rien de matériel, et par là ne se confond même pas avec l'infini en puissance, celui qui se poursuit réellement, concrètement, sans atteindre jamais l'entéléchie. Quant à la signification réelle des fictions du géomètre, qui leur donnera malgré tout le caractère de la science, elle tient à ce qu'on pourra toujours réduire toutes ses grandeurs proportionnellement dans le rapport où devra être réduite la plus grande pour ne pas dépasser les dimensions maxima de l'univers réel. C'est ainsi du moins que

nous comprenons ces mots d'Aristote: οὐκ ἀφαιρεῖται δ' ὁ λόγος οὐδὲ τοὺς μαθηματικοὺς τὴν θεωρίαν, ἀναιρῶν οὕτως εἶναι τὸ ἄπειρον ὥστε ἐνεργείᾳ εἶναι ἐπὶ τὴν αὔξην ὡς ἀδιεξίτητον· οὐδε γὰρ νῦν δέονταί του ἀπείρου οὐδὲ χρῶνται, ἀλλὰ μόνον εἶναι ὅσην ἂν βούλωνται τὴν πεπερασμένην· τῷ δὲ μεγίστῳ μεγέθει τὸν αὐτὸν ἔστι τετμῆσθαι λόγον ὁπηλικονοῦν μέγεθος ἕτερον (Γ, 7, 207 b, 27). Le géomètre, dont l'imagination ne connaît point de limite serait-il complètement satisfait de cette consolation? Ne craindrait-il pas qu'il n'y eût aucun rapport entre son infini et la grandeur maximum du monde? . . . Mais peu importe. Laissons de côté pour le moment l'explication d'Aristote, — sauf peut-être à nous en souvenir plus tard.

Ce n'est pas seulement en supprimant l'infini de grandeur qu'Aristote risque de s'éloigner de l'attitude naturelle du géomètre; c'est aussi et plus encore peut-être en refusant l'entéléchie à l'infini additif révélé par la divisibilité. Certes il reste ainsi strictement placé au point de vue de la rigueur. Les exigences logiques de la démonstration interdisent au mathématicien de faire entrer dans la chaîne des raisonnements une vue intuitive semblable; et, déjà au temps de Platon, nous avons pu apprécier les efforts faits dans ce sens pour présenter une méthode infinitésimale exempte de toute considération d'infini.[8]) Mais si c'est dans cette sorte d'enveloppe extérieure, patiemment construite après coup, que certains esprits voient consister la géométrie, ce n'est assurément pas par elle qu'ils se mettent en communion avec les promoteurs des conceptions nouvelles, et qu'ils pénètrent jusqu'aux sources d'où celles-ci sont naturellement sorties. Quelque soit l'arrangement logique et rigoureux d'un Eudoxe, pour la méthode *d'exhaustion*, ou d'un moderne, pour les méthodes du calcul intégral, ce qu'il y a de primitif dans toute tentative d'épuiser une grandeur par des éléments de plus en plus petits, c'est la vue anticipée d'une sorte de sommation, d'intégration d'une infinité d'éléments, aboutissant à la grandeur donnée. Les polygones inscrits dont le nombre des côtés augmente indéfiniment nous conduisent au cercle; les triangles qu'Archimède inscrit dans le segment de parabole épuisent l'aire que limite l'arc de

---

[8]) Voir notre livre: Les philosophes géomètres de la Grèce; livre second, introduction, — et notre Rationnel, VI.

courbe. Voilà ce qu'affirme d'abord l'intuition du géomètre. Il n'y a pas de limite qui ne se pose à son esprit comme une limite atteinte, avant qu'une analyse savante ait habilement séparé le processus infini du terme qui en est la raison. En présence du problème de l'Achille, Aristote se contente de répondre que le temps est infini en même temps que l'espace franchi; soit! mais il n'est pas de géomètre, si attaché qu'il soit à la forme rigoureuse, qui ne veuille voir se terminer ces deux infinis au point et à l'instant qui se posent comme limites des deux processus. Sans doute il y a dans cette détermination de l'infini, dans cet accomplissement d'un devenir, une synthèse hardie qui dépasse la logique; mais elle est naturelle et spontanée dans l'esprit du mathématicien, pour qui elle est loin d'être une exception. Ne peut-on pas dire en somme que, pour le géomètre, toute valeur déterminée, tout état précis d'une grandeur est comme la limite de l'infinité d'états antérieurs formant une suite continue? Ne peut-on pas dire que le processus infini est dans toute variation, dans tout changement, et que les notions quantitatives les plus communes résultent toujours de la synthèse de l'ἄπειρον et du πέρας?[9]) — Or Aristote sent autrement les choses: l'infini exclut à ses yeux l'achèvement, la détermination; l'ἄπειρον et le πέρας ne peuvent se trouver ensemble. Là où il voit l'achèvement, comme dans la grandeur de l'univers, il rejette l'infini: là où au contraire il aperçoit l'infini, il rejette la détermination et l'acte. C'est ainsi que s'expliquent la plupart des raisonnements étranges que nous avons signalés chez lui, sa répugnance à passer de la droite à la circonférence, de l'aire d'un rectiligne à celle d'un cercle, d'un milieu plus ou moins dense au vide absolu, etc. . . . Il ne sait pas se résoudre à la synthèse qui, au risque de faire passer du même à l'autre, et de les mélanger pour le progrès effectif de la pensée, apporte des éléments non immédiatement réductibles à l'analyse claire et logique du discours.

VI. — Les atomes géométriques des Platoniciens.

Un Aristotélicien n'aurait-il pas toute prête une réponse facile? Entre les Platoniciens et Aristote, qui donc a été le mieux pénétré

---

[9]) Cf. Fouillée, La Philosophie de Platon, IIIème partie, Livre 1er, ch. II.

du véritable esprit mathématique, sinon celui qui a si souvent combattu les éléments géométriques insécables, en particulier comme contraires aux saines conceptions des géomètres? Et de fait ne sait-on pas qu'Aristote a eu à s'élever bien des fois contre les prétentions de Platon ou de l'un de ses successeurs immédiats, Xénocrate, qui acceptent des surfaces et des lignes insécables, — comme s'il pouvait y avoir, en quelque genre que ce fût, des grandeurs minima, des atomes?

Il importe, pour mieux répondre, de réviser avec soin les opinions courantes sur cette question, et d'essayer de dégager la vérité de la légende.

Et d'abord sur quoi repose la tradition d'après laquelle Xénocrate aurait affirmé l'existence des lignes atomes? Elle nous est transmise par les commentateurs d'Aristote, qui nous désignent Xénocrate comme particulièrement visé par le maître, quand celui-ci fait la moindre allusion à ceux qui croient aux grandeurs insécables. Alexandre, Themistius, Simplicius, Philopon, Syrianus, Proclus, et d'autres Scholiastes inconnus, s'accordent là-dessus avec un ensemble touchant. Démocrite, Platon et Xénocrate auraient presque toujours à se partager les reproches d'Aristote; Xénocrate les aurait mérités par ses lignes insécables. C'est même probablement contre lui, dit l'un des commentateurs, qu'aurait été composé le traité *des lignes atomes.*[10])

Une première remarque donne fort à réfléchir sur la valeur de tous ces témoignages: jamais Aristote ne nomme expressément Xénocrate, quand il est question de grandeurs indivisibles, ni dans la Physique, ni dans la Métaphysique, ni dans le chapitre du de Cœlo exclusivement consacré à la question, (Γ, 8), ni enfin dans le traité des lignes atomes (si, comme c'est peu probable d'ailleurs, ce traité pouvait lui être attribué). Il est possible évidemment, il est même vraisemblable que Xénocrate, mieux qu'un autre, dut par son attitude donner du moins un prétexte à cette tradition. Mais est-il nécessaire de lui supposer pour cela une attitude différente de celle de

[10]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, zweiter Teil, erste Abteilung, p. 670.

Platon? Nous le croyons d'autant moins que la plupart des commentateurs rapprochent les deux noms, quand il est question des grandeurs géométriques insécables, et qu'Aristote qui ne nomme pas Xénocrate, quand il s'agit des lignes atomes, nomme du moins Platon lui-même. C'est à Platon en effet que, dans la Métaphysique (A, 9, 992 a, 22) il attribue nettement les lignes atomes. — Cette fois, nous tenons un texte, et il est possible d'apprécier à travers les paroles d'Aristote quelle dut être cette fameuse théorie de l'Académie, si contraire au véritable esprit de la mathématique.

Aristote vient de poser cette question: Et les points, en quoi consistent-ils? Platon, dit il, allait jusqu'à combattre ce genre comme étant une vue géométrique, et il appelait (le point) principe de ligne. τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς (992 a, 20). Jusqu'ici il n'y a qu'une interprétation possible. Le point n'existe pas, aux yeux de Platon, comme élément concret, réel, comme une chose pouvant former un genre; ce n'est pas un στοιχεῖον, un élément matériel servant à constituer la ligne, les géomètres ont une façon de parler qui peut faire illusion. Ils disent: les points de cette ligne . . ., prenons sur cette ligne tels ou tels points. . . . En réalité le point, comme chose matérielle composant la ligne, est une vue trop simpliste; c'est celle des Pythagoriciens dont les conceptions étaient si naïvement additives et analytiques. Au στοιχεῖον s'oppose l'ἀρχή, principe synthétique et dynamique. La position de Platon est jusqu'ici toute naturelle, fort claire et digne d'un vrai géomètre.

Mais Aristote ajoute: τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς, «et il posait souvent ce genre-ci, ou simplement ceci, à savoir les lignes atomes». Alexandre, et les commentateurs à sa suite, comprennent que pour Platon le point est une ligne atome. [ἐκάλει δὲ ἀρχὴν τῆς γραμμῆς πολλάκις, ἣν ἄτομον γραμμὴν ἔλεγεν . . . . (Alexandre, Sc. in Arist., Brandis, 581 b, 32)]. Le mot atome est pris d'ailleurs sans la moindre hésitation au sens de Démocrite, c'est-à-dire au sens d'un minimum de grandeur insécable. — Nous saisissons là sans doute l'origine de la tradition des lignes insécables dans l'Académie, mais ne sommes-nous pas effrayés en même temps de la contradiction que par l'intermédiaire d'Aristote on prête

à Platon? Les points transformés en morceaux de lignes insécables, c'est exactement le contraire de ce qu'indiquait la première partie de la phrase; c'est le point redevenu élément matériel, portion constitutive, στοιχεῖον; c'est le point redevenu, en tant que chose existant séparément, une réalité et non plus une fiction du géomètre. La phrase comporte, il est vrai, une opposition voulue, et même sans doute une contradiction marquée: τούτῳ μὲν .... τοῦτο δέ; mais nous avons mieux à faire ici que d'interpréter la pensée d'Aristote, puisque par une bonne fortune, trop rare hélas, nous nous trouvons en présence des mots mêmes de Platon. Or le sens de minimum de grandeur insécable donné à l'atome est-il celui de Platon? Il est vraisemblable que cette signification du mot n'est pas plus ancienne que la conception qu'elle traduit, et qui date des Physiciens d'Abdère. Mais Platon connut-il seulement les atomistes? On sait qu'il ne nomme jamais Démocrite, qu'il ne fait jamais allusion à sa théorie fondamentale. Si l'on croit que certains passages des dialogues visent ses doctrines c'est en tant que matérialistes, mais non point comme posant les grandeurs insécables. Et en tous cas il est naturel de penser que le sens nouveau du mot ἄτομος devait se fixer dans le langage philosophique courant beaucoup plus par les discussions qu'allait soulever Aristote que par les écrits de Démocrite. Or, avant que naquit la théorie atomiste, le mot ἄτομος avait déjà un sens, le sens primitif que donnent tous les dictionnaires, à savoir: qui n'a pas de divisions réalisées, qui n'est pas formé de parties séparées, qui n'est pas coupé en morceaux, — sans que s'y joigne l'idée que la chose *non divisée* ne soit en aucune façon *divisible.* Platon n'emploie qu'une fois le mot ἄτομος, et c'est bien dans ce dernier sens. On demande dans le Sophiste (229, D) si la science de l'éducation forme un tout ἄτομον, ou si *elle a* quelque division importante (ἤ ἀρά τινα ἔχον διαίρεσιν ἀξίαν ἐπωνυμίας). La science de l'éducation serait dite ἄτομος par Platon, si elle ne présentait pas des parties assez distinctes pour qu'il valût la peine de les énumérer séparément; il n'en résulterait pas du tout qu'elle fût insécable au sens des atomistes, c'est-à dire qu'elle ne fût pas décomposable en une série de préceptes, ou d'exercices, ou en un commencement, un milieu, une fin, ou de quelque

façon qu'on imaginât sans révéler dans cette science des parties tellement distinctes déjà que l'ensemble ne formerait un tout unique qu'en apparence. Cette signification même du mot ἄτομος appliquée à la ligne nous donne tout simplement: ligne indécomposée, indivisée, non réduite à une somme de parties juxtaposées; c'est la notion de la ligne que commande tout naturellement la notion platonicienne du point, telle qu'Aristote vient de la rappeler. — Les souvenirs du disciple, au moins en ce qui concerne le langage même de son maître, n'ont pas de quoi nous surprendre. Platon devait en effet être amené à poser ses ἀτόμους γραμμάς, au moment même où il insistait sur sa conception du point, principe de ligne, et non élément matériel constitutif. Et ainsi nous voyons disparaître toute contradiction, en même temps peut-être que la légende des atomes de lignes dans l'Académie. — Ajoutons à l'appui de nos réflexions une remarque qui nous paraît significative: en dehors de ce passage de la Métaphysique, jamais Aristote n'accuse directement Platon d'avoir conçu des atomes de lignes. Quand il prend à partie ceux qui croient aux éléments insécables, il ne vise chez Platon que ses petites surfaces du Timée. Ne dirait-on pas qu'il nous met ainsi en garde lui-même contre l'importance d'une affirmation isolée.

Il reste que Platon — (et probablement aussi Xénocrate, qui même aura pu faire jouer à de petites droites le rôle que Platon donne à de petits triangles), — il reste que Platon expose dans le Timée une doctrine de la formation des choses où interviennent comme éléments primordiaux certains triangles géométriques. Mais ici nous sommes non point dans le domaine élevé de la géométrie, de la science de ce qui est toujours, mais en pleine physique, c'est-à-dire dans le monde des choses qui naissent et périssent. Nous ne marchons pas en pleine lumière dans la région des essences, mais seulement dans celle des ombres, et les efforts de Platon vont uniquement à apporter quelque clarté à la lueur des vérités éternelles. Il ne marche qu'à tâtons, et déclare fort nettement que tout ce qu'il énonce se présente à l'esprit non point avec certitude, mais avec vraisemblance. En d'autres termes nous avons à faire à des hypothèses; — hypothèses d'ailleurs d'une nature toute particulière. Les éléments géométriques posés comme principes constitutifs ne résistent

pas au moindre examen sérieux qui se fonde sur les réalités sensibles telles que se les représente notre imagination. C'est ainsi qu'Aristote a mille fois raison (Ciel, Γ, 8) dans les impossibilités qu'il signale à voir les corps formés des petits triangles de Platon. Mais s'ils ne sont donnés qu'hypothétiquement, ne trouvent-ils pas une justification intéressante dans les équations mêmes qu'ils fournissent? Non seulement, en effet, à l'aide de ces substituts, on peut rendre compte du fait de la transformation des quatre éléments les uns dans les autres, mais on détermine les parties qui se transforment par des relations numériques comparables en somme, — quoique de fort loin, — à celles de la chimie moderne (Timée, 56, D, E). Il se passe sans doute dans l'esprit de Platon réussissant à illuminer du grand jour de la Mathématique les transformations du monde sensible, quelque chose d'analogue, — quoique à si grande distance, — à la joie du Physicien moderne échafaudant ses équations sur des conceptions imaginaires, éther, atomes, etc. dont l'examen direct peut donner lieu à tant de difficultés réelles. Nous forçons évidemment les choses pour les faire mieux sentir, mais du moins on comprendra combien le point de vue de Platon, aboutissant victorieusement à des relations numériques constantes à l'aide de son roman des petites surfaces, put être éloigné de celui d'Aristote; et on accordera peut-être qu'il faut faire bien des réserves, quand celui-ci se pose à l'égard de Platon en défenseur des droits méconnus de la Mathématique.

Enfin, si nous laissons de côté ce que peuvent avoir de spécial les conceptions atomistiques des Académiciens, et que nous envisagions dans sa généralité l'idée d'un minimum de corps matériel, quelle qu'en soit la forme, Aristote est-il bien venu à présenter des objections au nom de la Géométrie?

Certes nous déclarerons volontiers que l'affirmation de la divisibilité infinie de la grandeur, telle qu'Aristote l'a énergiquement soutenue, est plutôt le fait du mathématicien, celle de l'atome, le fait du physicien. Mais en tous cas le vrai mathématicien dira bien vite que le problème de l'infiniment petit, en présence duquel il se trouve ici, comporte sans doute les mêmes difficultés et les mêmes conclusions que le problème de l'infiniment grand;

il dira qu'en somme cela ne fait qu'une question, celle de l'infini, se présentant en deux sens contraires; et, selon sa tendance plus ou moins marquée à séparer le domaine de la Mathématique et celui de la réalité concrète, il projettera son double infini dans les choses, — ou au contraire le rattachera exclusivement, et sous ses deux faces, à ses propres fictions, posant dans le monde réel une limite à la grandeur et une limite à la petitesse. Or que fait Aristote? Il affirme l'infini de division, après avoir nié l'infini de grandeur; et, tandis qu'il ne voit dans cette dernière négation aucune gêne pour le géomètre, il déclare au contraire qu'admettre les atomes, c'est aller contre les Mathématiques. Πρὸς δὲ τούτοις ἀνάγκη μάχεσθαι ταῖς μαθηματικαῖς ἐπιστήμαις ἄτομα σώματα λέγοντας . . . (Ciel, Γ, 4, 303 a, 20). Qui ne voit cependant que la difficulté est exactement la même de part et d'autre? Le géomètre, disait Aristote, peut supposer ses grandeurs aussi grandes qu'il veut; pour que ses conclusions aient un sens réel, il suffit de réduire proportionnellement toutes ses grandeurs de manière à ne pas dépasser la grandeur maximum de l'Univers. Qui empêcherait donc de dire exactement de même, pour montrer que la croyance à l'atome ne gênera pas non plus le géomètre: qu'il suppose les grandeurs aussi petites qu'il lui plaira; pour passer de ses conclusions théoriques à la réalité, il suffira de les augmenter toutes proportionnellement, de manière à ce qu'aucune ne reste inférieure à l'atome minimum. Pourquoi la même précaution qui dans un cas autorise la limitation de la grandeur, sans que la Mathématique ait à s'en plaindre, serait-elle inefficace dans l'autre cas? Qu'Aristote n'ait pas senti l'étrangeté de ses affirmations, et qu'il ait adopté pour le problème de l'infini deux attitudes aussi contraires, cela montre suffisamment qu'aucune de ses deux conclusions n'est le fait d'un esprit profondément pénétré de la pensée géométrique du v[e] et du iv[e] siècle.

———

XIV.

The Place and Worth of Oriental Philosophy.

By

Dr. **James Lindsay**, Kilmarnock.

An idea is only too current, even in Histories of Philosophy, that Oriental Philosophy has but little to say for itself. Even a thinker like Wundt has recently, like so many another before, struck a beginning for ethical philosophy only from the Greeks among the ancients. So, too, Windelband begins with the Greeks, content merely to remark that there were "some tendencies among the peoples of the Orient" towards philosophy, and that these have been "only recently disclosed". Yet we are not without signs that our Western Philosophy shall soon no more suppose that the Orientals had no ethical philosophy of their own, and shall no more neglect the Weltanschauungen of the thinkers of ancient India and Persia, the splendid intellectual structures of the Vedas and the Avesta. Without doubt, Oriental thought awaits such fuller justice at the hands of our more developed Occidental sympathies when the rather belated treatment of the Oxford School shall, in such matters, be surpassed. The solidarity of mankind is not a thing to be neglected or despised. We cannot neglect the moral ideal, vast and tormenting, which the immense and mysterious Orient discloses to us, even though that ideal left humanity all unquiet and unfree. Eastern Philosophy, no doubt—India alone excepted—identified far too easily philosophical theories with doctrines of religion, and even in India the connection of philosophy with religion was close. There it was, in fact, either a speculative development of these doctrines, or it was an instrument fashioned to oppose them. It is therefore evident that philosophy, strictly so called, can scarcely be said to have had its birthplace, in this full

sense, in the East. But it is a grievous mistake on that ground to pass over Oriental Philosophy as of no account. Because the construction of philosophical systems is so much more marked in the mental energy and mobility of Greek thought, we must not be deluded into the notion that Oriental Philosophy has not much to teach the Occidental mind. Oriental dreaming and inactive Quietism did not keep the speculative ideas of the Oriental peoples from having much that was fruitful for the History of Philosophy. These must be garnered into the treasuries of philosophic wisdom. Already in the philosophy of India we meet many notions that recur in later historical developments. We are Occidentals, and have seen but in part. Besides, we must do justice to Oriental Philosophy at the outset of any history of intellectual development, in order that the Graeco-Oriental Philosophy of the Alexandria of the Ptolemies may take its proper place in, and relation to, the historical development. No difficulty in translating Oriental mysticism and dreaming into terms of Occidental thought must keep these things from being done. Philosophy, taking thus its rise in the East, will remark the comparative absence of genuine speculative philosophy among the Chinese. I say "comparative", for it is a clear, however common, mistake to suppose there is no speculative philosophy of the Chinese. That philosophy followed an a priori method—the mode of Descartes rather than of Bacon—and the lines of Oriental theory have here gone out in the study of nature in ways that are striking enough. It is not too much to say that there has been a speculative theism of China, which, spite of the blendings of materialism and agnosticism, has held to Deity as personality, not a mere principle. Then it will allow Hindu philosophy, so expressive, in its wide and varied range, of the highly speculative character of the Hindu mind, to declare the infinite and eternal excellence of God. For in the unity and perfection of the Godhead does the Oriental find deepest delight. The early intrusion of the speculative element is, in fact, the surprising thing. Only after many strange glorifications was it destined to reach the generalisation of a Cenrtal One self-existent Lord of the multiform creation. Finely does this speculative element shine out in the deep and subtile idealistic philosophy of the Upanishads.

The idea of God as the Unknown and Unknowable—an idea which has played so large a part in modern thought and writing—was no product of the Alexandrian time. It is much less a creation of Herbert Spencer. It lies far back in Oriental Philosophy. But that philosophy had a deeper idea in relation to God. He was for it the Absolute and Unconditioned. Such conceptions the Alexandrian School long afterwards sought to reduce to harmonious and intelligible relation to other truths by its theory of emanations—an hypothesis perpetually present to Oriental speculation. Enough now to say that ancient emanative theory was strong just where modern evolution is weak, and weak just where modern evolution is strong—that is to say, emanative theory was strong in its hold on the forceful Supreme Power, and weak in its grasp of the processes of development. God was for Oriental thought the All, outside Whom there could be nothing by way of limiting Him. And so it took too easily a pantheistic tinge. Take the Vedanta and the Sankhya philosophies, chief of the ancient Indian philosophical systems. The teaching of the Vedas was an optimistic polytheism, that of the Upanishads a pessimistic pantheism. In the Vedantic philosophy we find a speculative form of conceiving Deity which is that of a pantheistic system at once mystical and idealistic. The Brahma is the Infinite, and, as such, alone has being. Individual souls have no real existence, but are so much illusion. Being, out of Him, there is none. The soul is one in being with Him, being, in fact, a part of Him. The transmigration of the soul is here very complete, for it includes cosmic as well as individual cycles. But the Brahmins philosophically introduced the law of causality into the spiritual world, and made each transmigration the result of the previous life. So transmigration came to wear the rigour, the universality, and the invariability of Fate. In its speculative development, Vedantic philosophy bears the true impress of Oriental thought in its strange contempt for activity, its indolent quietism, and its sublime disregard of moral law. And it is as monistic a system as Sankhya philosophy was dualistic, with Nature and Soul as the terms of the antithesis. The Sankhya philosophy denies a Soul supreme over all, such as the World-Soul of the Upanishads. The Upanishads have for their fundamental note

the identity of the individual soul with the world-soul. To Sankhya doctrine matter stands on one side, while it sees an infinite number of individual souls, without attributes, and known only in a negative way, on the other side. Buddhism denied the individual soul, as the Sankhya philosophy did not. But, in the groundwork of both Sankhya and Buddhist metaphysic, the primary substance of things manifests itself by the direct development of the world and contingent existences, without any direction or interposition of a Divine and personal Agent. Orientalism knew no sin but as seeming, for it knew no law but as forms of nature. Absorption at last in the Infinite and Eternal was its only end for man. The Vedic position was that the souls of the good go to Heaven, and there is nothing about transmigration. As for Buddha, he refused to decide whether Nirvana meant complete extinction or unending and unconscious bliss. The keystone of the Buddhist system, however, was the fatal law of transmigration as governing all things in Heaven and on earth. And Buddhist philosophy has, in whole, its own points of peculiar interest, such as its instinct for the avoidance of evil, its rejection of a super-phenomenal ego, its belief in moral causation, and its hope to rob evil of all power here or hereafter by the moulding of life and character.

The points of contrast between such Orientalism and Hebraism are very evident, but we are not here concerned to go into these. We are only dealing with the place and suggestiveness of the study of Oriental philosophy. And in such study the Oriental mind of today must be no more neglected than the Oriental mind of the past. To that mind, Nature is God's image, the abode within whose beauty and sweetness the Immanent Spirit dwells. But, withal, in their disparagement of objective existence and the world of appearances, Hindu philosophers have not done wisely or well. They have given way to world-flight and pessimistic world-conception. The importance of maintaining right basic religio-philosophical conceptions has been impressively taught the world by these philosophers. The fatal one-sidedness of Brahmanic monism has found its nemesis in the dualism, asceticism, pessimism, and political dependence of the Hindu nations. We must hold by the objectivity of nature not less truly than we do by that subjectivity which

is a universal note of our existence. Even when the Infinite has baffled the heights of Hindu speculation, we still find that Vedic sages have seen in all the forces and phenomena of nature the inworking light of Deity. Near of kin to this intoxication of nature is the Oriental's conception of the Eternal Spirit as supremely revealed in man's own spirit. So great, indeed, becomes the pressure of the infinite that the Hindu view of man grows indistinct and unsatisfying. It is for us to remember that, even when we turn to Christianity, as it appears to the Oriental mind, there conceptions may be possible to that mind from which our Occidental thought, with its craving for severe theory and rigid definition, may have something to learn. If, on the other hand, shortcomings in its philosophic presentations stand out to our view, these very deficiencies of Oriental conception will by contrast carry much suggestive teaching. Turning now to the philosophy of the ancient Persians, which was no strict system, we yet find within its dualism—the most marked the world has seen—elements of an interesting philosophical character in themselves, and of importance for their influence on religious thought in subsequent times. It enshrined as Deity Ahura Mazda, causer of all causes, a Deity at the same time more spiritual and free of pagan anthropomorphism than the early Jewish Yahveh as sometimes represented. In Him was centred all conceivable good. Mere abstractions, if you like, but very real and significant to that early time were the conceptions attained of the love, law, and power of Deity. Iranian thought held that this Good God could not prevent the evolution of evil in the beings He created. Existence to it implied polarity; there could be no good without corresponding evil. It left its distinctive ethical principle in a relation too external, with a strange neglect of interior moral perfection. But Iranian thought, too, has its surprises. For it discovers a capacity for refined definition, which we are only too apt to think peculiar to the Occidental mind. It does so in certain ways for which it has been possible to claim a rational priority in respect of Greek speculative thought. And the moral interest of Zoroastrian thought surpasses the speculative. Too intently veiled in mystery was the philosophic teaching of the

Egyptians to call for much attention in this connection. With them and other such ancient peoples as the Babylonians, Assyrians, and Phoenicians, speculative elements are but few, and need not detain us. And yet, surely no one can make a careful study of Egyptian religion, for example, without feeling that great speculative ideas, like the Divine Unity, and the Demiurgical Mind or Logos idea, developed by Plato and the Neo-Platonists, were present at least to the esoteric Egyptian mind. Enough, however, has been said to shew how unwarranted is the customary philosophical neglect of Oriental philosophy, despite the suggestive character of its essential ideas. The Greek mind, which is so often taken to have given rise to philosophy, was, no doubt, an independent growth, with products all its own. But why forget that that mind received stimulating influences from Eastern thought? And why overlook that its philosophic products undoubtedly incorporated within themselves Oriental notions and ideas, so that these forgotten sources really are matres cogitationum nostrarum? Why, I would further ask, do we so readily strive to enter into the fulness and inventiveness of Greek thought, and remain so easily content with a merely curious, somewhat idle, interest in Oriental thought? The answer is, of course, found in the historic circumstances, moral evolution, and political development which connect us so much more in our European past with the philosophy of Greece. And Windelband tells us in a footnote that Oriental philosophizings remain "so remote from the course of European philosophy, which is a complete unity in itself," that, in his view, there is no occasion to "enter upon them". This is at least in keeping with what the Latin poet says of Europe as audax Japeti genus. But there is surely in all this no sufficient reason for our remaining content with an incapacity to make ourselves at home with different thought-conditions and influences than those which have dominated European progress. Philosophy has surely a yet more universal note to strike than this merely European one. It surely cannot forget that, woven of one warp and woof throughout as is the Universe of thought, not without Asiatic Philosophy can it be made perfect.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollack, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

III.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie 1897—1900.

Von

H. Lüdemann in Bern.

II.[1])

Die Kirchenväter seit dem vierten Jahrhundert.

Athanasius.

1. K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione. 130 S. Freiburg 1899.
2. A. Stülcken, Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen. VIII, 150 S. (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack. 4. Bd. 4. Heft). Leipzig 1899.

1. Die von Draeseke erhobene Frage nach der Echtheit der beiden eng zusammengehörigen und eine christliche Apologie darstellenden, bisher für Jugendwerke des Athanasius geltenden, Schriften contra gentes und de incarnatione hat Anlaß zu zwei gediegenen Untersuchungen gegeben, in welchen nicht nur sie, sondern noch eine ganze Anzahl anderer Schriften, die unter Athanasius' Namen gehen, auf ihre Echtheit geprüft werden. Wie nach dem bisherigen Gang der Kontroverse (vergl. Archiv, Jahrg.

[1]) Vergl. I: Jahrgang 1902, S. 403—421, 493—515. Schriften, welche zwar angeführt, aber nicht besprochen werden, sind dem Referenten nicht zugänglich geworden.

1898, S. 533f.) nicht anders zu erwarten war, fällt das Urteil beider Verfasser entschieden für die Echtheit der beiden zunächst in Frage stehenden Schriften aus. Und die Argumente, welche hierfür aufgeboten werden, sind es, wenigstens zum Teil, auch allein, welche diesen Untersuchungen ein Interesse für diesen Bericht geben. In Hoss' Schrift konzentriert sich dieses Interesse wesentlich auf § 9: „Kenntnis der griechischen Philosophie" (S. 34—39) und einige Partien der in §§ 12—17 dargestellten Theologie. Der Verf. vergleicht nämlich zunächst die beiden Traktate mit den unbestritten echten Werken des Athanasius nach Form und Inhalt (§§ 1—20); der zweite Teil seiner Schrift erstreckt sich auf die übrigen Traktate, deren Abkunft von Athanasius fraglich wird. Bezüglich der Form kommt der erste Teil durch Vergleichung der Sprache, der biblischen Citate und des Stiles auf Grund eines dem Verf. gegen Draeseke reichlich zuströmenden Materials zum Resultat, daß kein Grund vorliegt, für die beiden Traktate auf einen anderen Verfasser zu erkennen. Bezüglich des Inhalts werden der Besitz an außerbiblischem Wissen und die Theologie in den beiden fraglichen und den unbezweifelten Schriften des Athanasius verglichen. Hier tritt das Verhältnis zur griechischen Philosophie voran, und der Verf. äußert sich in hervorragend klarer und richtiger Weise namentlich über das Verhältnis des Athanasius zu Plato. Er findet zunächst, daß es immer unverändert dasselbe verblieben sei. In materialer Hinsicht, was uns hier vor allem angeht, weiß er im Unterschied von anderen neueren Dogmenhistorikern, Verwandtschaft mit und christlichen Gegensatz zu Plato richtig abzugrenzen. Der Einfluß Platos ist zweifellos: Gott das schlechthin Reale und Gute; die Materie geschaffen (also kein Dualismus), aber das Böse als οὐκ ὄν allerdings mit ihr in engem Zusammenhang, jedoch bezüglich seiner Entstehung zurückzuführen auf die (freie) Abwendung des Geschöpfes vom Seienden, Gott, zur Materie hin. „Der Schritt zur Gleichsetzung der Materie und des Bösen ist nicht mehr groß" (wird aber eben nicht vollzogen). Die Schöpfung besteht in der Verbindung der Materie mit dem wahrhaft Seienden, dem Logos, als Inbegriff aller Ideen. Der Mensch ist angelegt auf Erkenntnis des Seienden, vorausgesetzt seine Fernhaltung vom

Sinnlichen. Der Verf. sieht die platonischen Gedanken über das Gute und Böse, über das Verhältnis von Form (Idee) und Materie „zum Teil" auf die christliche Schöpfungslehre übertragen; Adam in der gleichen Lage vorgestellt wie Platos Philosoph in der Republik; platonische und biblische Gedanken, namentlich platonische und christliche Logosidee, in einer Weise verschmolzen, die zu Widersprüchen führt. Gleichwohl wird namentlich Platos Schöpfungslehre (ἐξ ἀγενήτου ὕλης) de incarn. 2 A ausdrücklich bestritten, die griechische Lehre von der Substantialität des Bösen, wie der Verf. meint gleichfalls mit Beziehung auf Plato, c. Gentes 6 D., abgelehnt. Andere Systeme sind bei Athanasius nur leichthin berührt, insbesondere widerlegt der Verf. Draesekes Meinung (cf. Archiv 1894, S. 158—172) von einer Bekanntschaft des Apologeten mit Heraklit, sodaß direkte Bekanntschaft nur mit Plato vorliegt. Die obigen Grundzüge des Verhältnisses zu diesem finden sich in Athanasius' unbestrittenen Schriften alle wieder. Was das Ganze der Theologie betrifft, so können wir dem Verf. in die dogmengeschichtlichen Einzelfragen hier nicht folgen. Wir weisen daher nur kurz darauf hin, daß er für wesentliche, höchstens in der Terminologie einige Änderungen zulassende, Identität der Logoslehre des Athanasius in allen seinen Schriften eintritt, wobei er letzteren freilich allzusehr einem modalistischen Standpunkte zudrängt; daß er ferner, ebenso entschieden als richtig, die kosmologische Seite des Logosbegriffes bei Athanasius festgehalten sein läßt, obwohl zugleich die Linie der Mittelwesen-Spekulation überschritten wird — wofür freilich der Verf. den Grund weniger in dem Wegfall des metaphysischen Dualismus liegen sieht, als in dem engen Verhältnis des Logos zum Vater, wie er es bei Athanasius annimmt; — daß er endlich erheblich richtiger als andere Dogmenhistoriker das Verhältnis von Natur und Gnade im Wesen des Protoplasten einfach auf das platonische Verhältnis von Form und Materie zurückführt. Besonders sorgfältig und vollständig ist auch die Erlösungslehre mit ihrer Mischung von platonischen und biblischen Gesichtspunkten behandelt.

2. Stülckens Schrift, welche durchaus dogmengeschichtliche Zwecke verfolgt, und der Christologie des Athanasius gewidmet ist,

zu diesem Zweck aber eine Reihe literarhistorischer Untersuchungen über das Quellenmaterial nötig fand, eröffnet sich gleichfalls mit der Dräsekeschen Unechtheitshypothese bezüglich der Schriften c. gentes und de incarnatione, und bietet S. 1—23 eine bündige Widerlegung sowohl der Gründe Dr.s gegen die Echtheit, als seiner positiven Behauptungen über den Antiochenischen Charakter der beiden Schriften und die Autorschaft des Eusebius von Emesa. Die Übereinstimmung der Theologie dieser Schriften mit der der echten Ath. Schriften erhellt ferner bezüglich Christologie und Erlösungslehre besonders aus § 25. 28. 30; vergl. ferner S. 86. 88f.; doch ist ein näheres Eingehen auf die betreffenden Theorien, deren platonisierender Hintergrund übrigens nicht zweifelhaft ist, hier ausgeschlossen.

Hilarius.

A. Beck, Die Lehre des h. Hilarius von Poitiers und Tertullianus über die Entstehung der Seelen. (Philosophisches Jahrb. 13 (1900) S. 37—44.

Beck stellt die herrschende Ansicht, daß Hilarius Vertreter des Kreatianismus sei in Abrede, und schließt aus seinen Äußerungen, daß er sich, wie den Leib aus dem Leib der Eltern, so mittels eines davon unterscheidbaren, schließlich zwar auf Gott zurückführbaren, aber endlich vermittelten Vorganges, die Seelen aus der elterlichen Seele erzeugt denke. Der Verf. erinnert an die Tertullianische Stelle de an. 27, und meint hier eine ähnliche Vorstellung finden zu dürfen. Da ausdrückliche Äußerungen zur Sache bei Hilarius fehlen, so ist solchen Kombinationen allerdings Spielraum gelassen. Aber näher hätte wohl die Vergleichung von Gregor von Nyssa, Apollinarius u. a. gelegen.

Julian und das Christentum.

1. E. Cochet: Julien l'apostat. Étude historique (Thèse) 95 S. Montauban 1899.
2. W. Vollert, Kaiser Julians religiöse und philosophische Überzeugung. 111 S. Gütersloh 1899.

3. J. R. Asmus, Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinischen cohortatio ad Graecos und Julians Polemik gegen die Galiläer. (Zeitschrift f. wissensch. Theol. 40 (1897). S. 268—284).

1. Cochets Arbeit ist eine theologische Baccalaureats-Dissertation von Montauban und behandelt das Thema lediglich von der historischen Seite aus, S. 54—62 gibt der Verf. eine kurze Skizze von Julians Weltanschauung auf Grund seiner Reden; der Grundzug der Arbeit ist das Eintreten des Verf.s für eine gerechtere und unparteiischere Beurteilung Julians, als er sie in der christlichen Tradition gefunden hat.

2. Eine ähnliche Richtung verfolgt die Arbeit von Vollert. Die Darlegung der religiös-philosophischen Anschauung Julians findet man hier, nachdem erst der Geschichte der kirchenpolitischen Aktion, dann der Schilderung der philosophischen Umgebung des Kaisers der Vortritt gelassen ist, auf S. 79—89. Sie will, in ganz ansprechender Weise, zwei Seiten an des Kaisers Überzeugungen unterscheiden, die religiös-moralische, neuplatonisch gefärbte, und die unabhängig-moralische, mehr kynisch gerichtete; erstere nach Or. 4. 6. 7., Caesares; letztere nach dem Misopogon; beide zum Christentum in Gegensatz gebracht, als dessen Repräsentant dort Konstantius (nicht Konstantin), hier Antiochien erscheint. Ob der Kaiser bei der guten Kenntnis, die er in seinem Werke „gegen die Christen“ von den christlichen Quellen und den moralischen Intentionen der neuen Religion verrät, für seine oft kleinliche Polemik durch die kirchlichen Zustände seiner Zeit in dem Grade entschuldigt werden kann, wie der Verf. es will, erscheint doch zweifelhaft. Dieser selbst bewegt sich in seinem Urteil über seinen Helden in starken Schwankungen; S. 28. 29. 46. 89 sehr günstig; S. 38. 39. 48. 50. 79 sehr ungünstig. Überhaupt macht die Arbeit durchweg den Eindruck der Unfertigkeit; zahlreiche stilistische Verstöße (wie z. B. S. 57 „der mit Julian und Libanius gewechselte briefliche Verkehr“ u. dergl.) wirken störend. Die Citate sind oft nachlässig; was macht man z. B. mit einem Citat wie S. 19 „sagt Proklus Ennead. IV, c. 40“? sachlich paßt es ungefähr auf Plotin Ennead. IV, 4, 40; aber der Verf. rechtfertigt ausdrücklich die allerdings anachronistische Heranziehung des Proklus. Seltsam

berührt endlich in der geschichtlichen Darlegung die plötzliche Ersetzung der noch S. 37 entschieden festgehaltenen chronologischen Anordnung der Stadien von Julians Christentumsbekämpfung durch eine sachliche Ordnung S. 40. Dergleichen läßt die Arbeit mehr wie eine, besser noch nicht veröffentlichte, Vorstudie erscheinen.

3. Asmus, der bereits 1895 (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 38, 115 ff.) mit Draeseke die pseudojustinische Cohortatio ad Graecos als eine Streitschrift des Apollinarius gegen Julian betrachtet wissen wollte, welche von Julian in seiner Polemik erwidert sei, findet nunmehr, daß beiderseits die 12. Rede des Dio Chrysostomus „Vom ersten Gottesbegriffe" benutzt sei. (Vergl. auch Asmus' Schrift von 1896 „Julian und Dion Chrysostomus" und Draeseke Zu Apollinarios' von Laodicea „Ermunterungsschrift an die Hellenen". Zeitschr. f. wissensch. Theol. 43 (1900) S. 227—236).

Gregor von Nyssa.

1. A. Reiche, Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa. 60 S. (Diss.) Jena 1897.
2. F. Preger, Die Grundlage der Ethik bei Gregor von Nyssa. 55 S. (Diss.) Leipzig 1898.
3. W. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen. 64 S. (Diss.) Leipzig 1897.
4. H. Koch, Das mystische Schauen beim heil. Gregor von Nyssa. (Theol. Quartalschrift 80 (1898) S. 397—420.

1. Reiche hat sich die anziehende Aufgabe gestellt, nachzuweisen, in welcher Mächtigkeit bei Gregor von Nyssa, als einem Vertreter griechich-christlicher Weltanschaung noch der ästhetische Untergrund vorhanden ist, der bis Plotin hin der griechischen Denkweise eigentümlich blieb. Die enge Verknüpfung der Begriffe des Schönen und Guten gibt auch bei Gregor der Metaphysik und Ethik eine einheitliche Basis, welche durch alle Gebiete seiner Lehre zu verfolgen ist. Als von innen wirkende geistige Kraft kommt das Schöne zur Geltung in seiner Anschauung von Welt und Natur, erstere der in schönen Maßen begrenzte Kosmos (Plato), letztere

eine logisch-künstlerisch geordnete Stufenfolge (Aristoteles-Plotin), während aller Dualismus in der Apokatastasis überwunden wird; ferner in seiner Anthropologie schon durch die Stellung des Menschen, der als Bindeglied zwischen Geist und Materie die Schöpfung künstlerisch abschließt und in der Harmonie seines geistleiblichen Wesens selbst ein künstlerisch herausgebildetes einheitliches Werk darstellt. Endlich in seiner Ethik ist das Gleiche zu beobachten, indem sie selbst den Sündenfall ästhetisch motiviert, Gott als Ziel genießenden Schauens hinstellt, und, wo dem Christen das Gute als ernste Aufgabe klar wird, diese doch wieder platonisch-künstlerisch als μίμησις faßt, die mit Christi Hülfe die Herstellung der schönen Anlage aus ihrer sündhaften Verhäßlichung erstreben soll, während eine Tugendlehre des Maßhaltens nach aristotelischer Art eigentümlich mit asketischen Neigungen zusammengeht. So anziehend aber diese ganze Auffassung ist, so legt sie doch die Gefahr der Einseitigkeit nahe, beim Verf. zumal, der schon durch eine etwas inferiore Ansicht vom Christentum geneigt erscheint dasselbe in der Gesamtanschauung seines Autors über Gebühr zurückzustellen. Vor allem übersieht er, daß schon die Überwindung des Dualismus ein über Plato und selbst den Neuplatonismus hinausführender christlicher Zug ist, daß namentlich der Apokatastasis-Gedanke wohl in höherer Art mit der althellenisch-monistischen Denkart zusammentrifft, aber keineswegs „echt platonisch“ ist; daß ferner die Anerkennung menschlicher Erlösungsbedürftigkeit bei Gregor doch nicht so äußerlich neben seiner Anthropologie steht, wie der Verf. es erscheinen läßt, wenn er z. B. S. 18 das καθαρὸς γενόμενος ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος kaum beachtet. Schon die Hineinverlegung des Bösen in die eigne Willensbestimmung des Menschen läßt darüber keinen Zweifel; der Verf. freilich berührt dieselbe kaum. Auch der Gedanke, daß die Tugend durch Tugend belohnt werde, bringt nicht etwa den Kirchenvater zum Christentum in Gegensatz; denn dieser Gedanke ist ebenso eminent christlich, wie andrerseits ja auch der energischste Vergeltungsglaube Plato eigen war.

2. Preger befürchtet, die nicht mehr bloß zur Verteidigung — wie bis 1750 — sondern seitdem auch zur Umgestaltung des

christlichen Dogmas herkömmlich gewordene Hereinziehung der Philosophie in die Theologie möchte gerade das eigentliche Wesen des Christentums — d. i. aber für ihn die Ethik desselben — der Auflösung entgegenführen. Er will daher der heutigen Theologie ein warnendes Beispiel vor Augen stellen, und wählt dazu einen Theologen des Altertums, Gregor von Nyssa, um zu zeigen, wie verhängnisvoll selbst bei einem Kirchenvater, dessen orthodoxe Intentionen nicht zu bezweifeln seien, die Anlehnung an Platonismus und Neuplatonismus gerade auf die Ethik zurückgewirkt habe. Zu diesem Zwecke oktroyiert er dem Gregor im Widerspruch mit dessen ausdrücklichsten Erklärungen über die Ableitung der Materie aus Gott mittelst ihrer idealistischen Auffassung (S. 17), wie über den Ursprung des Bösen aus dem freien Willen (S. 29) der Geist und Materie harmonisch verbindenden Kreatur (S. 21) einen sowohl metaphysischen als anthropologischen Dualismus von Geistig-gut und Materiell-böse, um dann eine äußerliche Auffassung der Sünde als Sinnlichkeit und der Tugend als freiwillig intellektualistischer Entsinnlichung bei Gregor als Konsequenz dieser „in ihrem Dualismus noch über Plato hinausgehenden Metaphysik“ hinzustellen; denn weder die Transszendenz seines Gottesbegriffs, noch seine böse Materie habe Gregor von Plato (S. 18 f.). Letzteres zeigt zunächst, daß dem Verf. selbst so bekannte platonische Aussprüche wie Rep. VI, 509b einerseits und Theaetet 176a andererseits keiner Beachtung wert erschienen sind, wie auch, daß Zellers Ausführungen zu Plato nur einseitig auf ihn gewirkt haben können. Im übrigen aber gehört doch in der Tat wenig Scharfsinn dazu, um einzusehen, daß für die Vertreter der christlichen Weltanschauung, die ja auf der Erwartung eines endgültigen Sieges des Geistig-guten gradezu beruht, daß vollends für Kirchenväter wie Origenes und Gregor von Nyssa, die durch ihre Idee der Apokatastasis diesen Zug zur konsequentesten Durchführung bringen, jede Form eines prinzipiellen metaphysischen Dualismus eine Unmöglichkeit ist; daß sie daher, soweit sie sich in der Ethik noch durch eine anthropologisch-dualistische Tradition beeinflußt zeigen, dafür Sorge tragen, diesen Dualismus als sekundär entstandenen und eben deshalb auch kosmisch — nicht bloß wie im Platonis-

mus individuell — eliminierbaren erkennen zu lassen. Die Grenze, bis zu welcher sie dem Platonismus Einfluß gestatten, was an sich für sie als gebildete Männer ihrer Zeit unumgänglich war, ist daher in der Regel vollkommen deutlich. Wer sich aber diese einfachen Verhältnisse durch neuere Dogmenhistoriker hat verwirren lassen, mit dem dürfte auch jedes weitere Verhandeln über Einzelfragen, wozu hier sonst Anlaß genug wäre, fruchtlos sein.

4. Koch wendet sich gegen die Ausführung von Diekamp über das mystische Schauen bei Gregor von Nyssa (Diekamp, Die Gotteslehre des G. v. N. 1896. S. 90—101; vergl. Archiv, Jahrg. 1899. S. 539 ff.), nach welcher dieser Kirchenvater sich gegen ein adäquates Schauen der Gottheit aussprechen, und dadurch zu den Neuplatonikern in Gegensatz treten sollte. Koch stimmt beiden Thesen nicht völlig zu; zunächst ergebe sich kein reiner Gegensatz zu den Neuplatonikern bezüglich der übernatürlichen Beihülfen. Diese erfordere sogar schon Plotin; vollends die Späteren, zu denen auch des Areopagiten Vermittlung der Schauung durch den Logos nicht in Gegensatz stehe, zumal beiderseits die aristokratische Beschränkung auf wenige Begnadigte festgehalten werde. Was aber die Adäquatheit der Schauung betrifft, so will Koch bei Gregor zwar jene nicht behaupten, deshalb aber keineswegs das „Schauen" geleugnet sein lassen; vielmehr sei dessen deutlich empfundene, resp. „erkannte" Inadäquatheit grade das Kriterium eines wirklichen Erschauthabens der Gottheit, welches ebendeshalb nie Sättigung bringe; so Gregor, de vita Moys. I 376 D ff. u. 399 A ff. und zwar nach Philo de post. Cain. 4 ff. (I, 228 ff.) de mut. nom. 1 u. 2 (I, 578 ff.). Aber auch dem Plotin soll trotz Behauptung der Schauung eine solche Resignation nicht fremd sein (Ennead. VI, 9, 11). Vollends Dionysius Areopagita wie Proklus seien darüber einig; naturgemäß fließe so auch Diesseits und Jenseits hier zusammen; kurz, nach Koch hat Gregor allerdings die Anschauung Gottes in der Ekstase als eine unmittelbare gefaßt und nur die komprehensive Erkenntnis negiert, womit er im wesentlichen in den Bahnen eines Philo und Plotin wandle. Dieses „und Plotin" ist mir nicht einleuchtend geworden. Gegenüber den vielfachen Versicherungen Plotins von der Adäquatheit des Schauens kommt

die unklare Stelle VI, 9, 11 kaum in Betracht. Hier waltet mindestens Unsicherheit darüber, ob Plotin von ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα an nicht wieder von dem letzten Vorstadium vor der endgültigen θέα redet. Was aber seine sonstige Ansicht betrifft, so ist er sich noch am meisten dessen bewußt, daß das Erkennen bei der θέα in einen andern Modus der Perzeption übergeht, den des direkten Zusammenseins, und korrigiert daher VI, 9, 10 mit dem τάχα δὲ οὐδὲ ‚ὄψεται‘ λεκτέον den Ausdruck eben im Sinne dieser Steigerung. Die Transscendenz kann hiernach nicht mehr für die Inadäquatheit des „Schauens“ verwertet werden. Auch die aktive Beteiligung der Gottheit, also das übernatürliche Moment kann bei Plotin kaum durch VI, 7, 35 und ähnliche Stellen belegt werden. Denn selbst V, 5, 8 ist das lezte Wort doch dies, daß die Gottheit nicht in Wirklichkeit die kommende ist; vielmehr εἶναι δεῖ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὸν ἀπιόντα. Zu Plotin steht also Gregor wirklich im Gegensatz. Philo dagegen ist in der Tat, wie der Verf. sagt, mit ihm wesentlich einverstanden, und bei den Späteren ermäßigt sich die Parrhesie betreffs der Ekstase ebenfalls wieder sichtlich. Was die Schilderungen derselben aber unklar macht, ist dies, daß man, Christen wie Heiden, so gar nicht aus den Kategorien des griechischen Intellektualismus herauszufinden wußte, und daher das „Nichterkennen“ doch immer wie eine Art des Erkennens schilderte. Wir drücken, was man sagen wollte, aber nur als Resultat einer Überanstrengung des Intellekts zu bezeichnen wußte, heute viel einfacher aus, indem wir sagen: Religion ist kein Wissen. Und schon die spätere christliche Mystik ging nicht mehr den theoretischen Weg der Überabstraktion, sondern den praktischen der „Gelassenheit“, d. h. der demütigen Selbsthingabe zur Erreichung der „Einung“.

Basilius.

1. H. Eikhoff, Zwei Schriften des Basilius und Augustinus als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klassischer Bildung und Christentum. 21 S. Gymn.-Progr. Schleswig 1897.
2. M. Berger, Die Schöpfungslehre des h. Basilius des Großen. 1. Teil 58 S. 2. Teil 34 S. Gymn.-Progr. Rosenheim (Bayern) 1897. 1898.

1. Eikhoff referiert aus Basilius' Rede an die Jünglinge über die klassischen Studien und aus Augustins de doctrina christiana, um gegenüber neueren Behauptungen (Fr. Paulsen), daß Christentum und Klassizismus sich vertragen wie Wasser und Feuer, zu zeigen, wie sehr die Kirchenväter anderer Ansicht gewesen seien. Der Verf. nimmt aber hierfür seine Basis gar zu schmal, besonders was Augustin betrifft. Bezüglich des Basilius weist er zwar auf den Unterschied seiner vorwiegend moralischen Urteilsweise von der unseren hin und rückt dieselbe auch in einen größeren Zusammenhang, stellt aber auch so die Frage nicht scharf genug, was bei der Art der griechischen Väter Christentum und Antike zu vereinigen, das erstere für eine Gestalt annimmt. Für Augustin war die auf de doctrina christiana fallende Auswahl des Verf. keine glückliche. Der Zweck der Schrift, hermeneutisch-exegetischer und homiletischer Art, engt den Blick betreffs Augustins Gesamtstellung zu sehr ein auf die formale Seite der weltlichen Wissenschaft. Weit wichtiger ist doch sein Verhältnis zur antiken Philosophie, vor allem zum Platonismus und die hier bei ihm hervortretende der Antike schließlich entschieden ungünstige Entwicklung. Der Verf. schließt mit der Wiedergabe von Hieronymus' Brief ad Magnum. Allein der „Bund zwischen Christentum und Antike seit dem 4. Jahrhundert“ ist ein viel zu verwickeltes Problem, als daß mit solchen Citaten etwas Erhebliches auszurichten wäre.

2. Berger gewinnt in seinem ersten Teil aus Basilius' populärem Vortrag in der 1. Homilie über das Hexaemeron zunächst die bekannten Grundzüge der platonisierend-antiplatonischen Anschauung der griechischen Väter: Die Welt nicht aus sich, sondern aus Gott; die Materie nicht ungeschaffen und nicht ewig; die Welt nicht Emanation, sondern freie Schöpfung; nicht von Ewigkeit, sondern am Anfang der Zeit; der Schöpfungsakt nicht zeitlich ausgedehnt, sondern instantan. Im 2. Teil beleuchtet der Verf. die gleichfalls sehr einfach gehaltene Erörterung des Basilius über die Zeit, sowie seine Lehre von der vorzeitlichen Schöpfung einer Geisteswelt sehr umständlich durch Vergleichung von Plato, Aristoteles und Thomas. Er findet von seinem neuscholastischen Standpunkte aus den Basilius in ersterem Punkte „korrekt“, im zweiten allerdings, aber in entschuldbarer Weise „inkorrekt“.

Synesisus.

1. W. Fritz, Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene. Ein Beitrag zur Geschichte des Atticismus im 4. und 5. Jahrhundert. IV, 230 S. Leipzig 1898. 8 M.
2. J. R. Asmus, Synesius und Dio Chrysostomus (Byzantinische Zeitschr. 1900, S. 85—151).

1. Zu Synesius liegen zwei Arbeiten vor, die philologischen Interessen gewidmet, zu unserm Bericht nur in indirekter Beziehung stehen. Fritz untersucht nach einer warm geschriebenen Einleitung die Briefe des Synesius als Dokumente zur Geschichte des Attizismus. Eine kritische Übersicht über die Ausgaben und Handschriften, eine eingehende Untersuchung aller Eigentümlichkeiten der Sprache der Briefe nach Formenlehre und Syntax, endlich die Erörterung einer Reihe einzelner Stellen bilden den Inhalt des von der fachmännischen Kritik eingehend beurteilten Buches (vergl. P. Wendland Byzant. Zeitschr. 9 (1900) S. 228ff. Asmus in den Südwestdeutschen Schulblättern 16 (1899) S. 23ff.).

2. Asmus untersucht vornehmlich die früheren, noch der heidnischen Zeit angehörigen Werke des Synesius auf ihre, zuerst von dem byzantinischen Gelehrten Theodorus Metochites (14. Jahrh.) erkannte, Abhängigkeit von Dio Chrysostomus. Dieselbe erweist sich dem Verf. nach ihrer systematischen Verfolgung durch die Königsrede, das Sendschreiben an Paeonius, die Ägyptischen Erzählungen, Lob der Kahlköpfigkeit, den „Dion“, und einige Briefe, als eine sehr weitgehende, und er gelangt zu dem Ergebnis, daß Synesius während der ganzen Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit, sowohl in seiner heidnischen wie auch in seiner christlichen Lebensperiode ein eifriger Anhänger und Nachahmer Dios war, und zwar sowohl was den Ideengehalt, als was die äußere Form seiner Schriften betrifft. Bezüglich des ersteren erkennen wir hier namentlich die kynische Seite seiner philosophischen Richtung, die ihn geradezu dem Bestreben zuführte, die persönliche Eigenart des Dio Chrysostomus in seinem gesamten Verhalten nachzubilden; vergl. sein Buch: Δίων ἤ Περὶ τῆς κατ᾽ αὐτὸν διαγωγῆς (d. h. also κατὰ Δίωνα, denn so, und nicht wie die edit. princ. hat καθ᾽ ἑαυτὸν, schlägt der Verf. mit dem Parisinus 1093 und dem Monacensis 481

vor, zu lesen). „Wie Dio ist Synesius bestrebt, eine Renaissance des Hellenismus anzubahnen, und wie jenen führt ihn sein Archaismus auf die Verherrlichung der sittlichen Regeneratoren des Griechentums, auf die Kyniker und den ganz kynisch aufgefaßten Sokrates.“ Daneben macht sich dann das neuplatonische Element geltend. Der Verf. stellt ihn mit Julian in Parallele, unter Hervorhebung des charakteristisch verschiedenen Ausgangs ihrer so vielfach ähnlichen philosophischen Entwicklung im Verhältnis zum Christentum.

Nemesius.

1. D. Bender, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa. 99 S. (Diss.) Leipzig 1898.
2. B. Domanski, Die Psychologie des Nemesius. XX, 168 S. München 1900.

Die Schrift des persönlich auch nach den neuesten Untersuchungen obskur bleibenden Nemesius „über die Natur des Menschen“ wird immer mehr Gegenstand der Aufmerksamkeit. Bender gibt zunächst (S. 1—12 „die Persönlichkeit des N.“) eine willkommene Übersicht über diese Bemühungen, lehnt dann die Identifizierung des N. mit dem gleichnamigen Statthalter von Kappadozien, Adressat von Briefen des Gregor von Nazianz (Tillemont) ab, gibt die testimonia veterum, wie auch die stillschweigenden Plagiatoren des verdienten Mannes an — darunter Namen wie Joh. Philoponus, Joh. Damascenus, Albertus M. und Thomas von Aquino — referiert endlich über die Schicksale der Schrift, und entscheidet sich (S. 13—30 „Zeit der Abfassung“) in der Streitfrage über die Zeit des N. gegen Ritter und Zeller (2. Hälfte des 5. Jahrh.) für das Ende des 4. Jahrh. Er acceptiert den von v. Arnim gelieferten Nachweis — ohne freilich Zellers Entgegnung Archiv f. Gesch. d. Phil. 7 (1894) S. 293—312 zu erwähnen —, daß Nemesius sein Referat über die Lehre des Ammonius Sakkas nicht erst von Hierokles (Zeller), sondern direkt aus Porphyrius' „gemischten Untersuchsungen“ entnommen habe, und beruft sich darauf, daß der Ausdruck ἕνωσις ἀσύγχυτος, welchen N. bezüglich der „beiden Naturen“ Christi braucht, nicht die Lehrbestimmungen von Chalcedon (Zeller) zur Voraussetzung habe, sondern in der eigenen, eben auf Ammonius

resp. Porphyrius zurückgeführten Lehrweise des N. wurzele, aber in einer Art, die auf die spezifisch chalcedonensische Christologie gar nicht passe. Die sonst bekannten Gründe sprechen nach Wegfall dieser Hindernisse für die Übergangsjahre vom 4. ins 5. Jahrhundert. In des Verf. besonnenen und verdienstlichen Darlegungen (S. 31—78) über das Verhältnis des Hellenischen zum Christlichen, das sich bei N. besonders interessant gestaltet, tritt klar zu Tage einerseits der Wegfall aller prinzipiell dualistischen Motive in Metaphysik und Schöpfungslehre, wiederum (wie in der Gestaltung der Christologie) herbeigeführt durch die Verwertung der Lehre des Ammonius von der Unbefleckbarkeit des Übersinnlichen durch das Materielle auch bei innigster rein physisch bleibender Berührung, während allerdings ein sekundäres (anthropologisches) Dualismus-Element auch hier sich erhält, sofern die freie Hingabe an das Materielle die Seele vernichtet, wobei Apokatastasis abgelehnt wird. Andrerseits streitet aber gerade die so motivierte Erlösungsbedürftigkeit des Menschen bei Nemesius mit seiner platonischen Präexistenz-, Unsterblichkeits- und Entsinnlichungslehre, und auch die Menschwerdung des Logos erscheint bei dieser platonischen Anthropologie nicht motiviert. Denn der platonisch gedachte Mensch kann sich für seine Person sogar von der als ewiger Antagonist gedachten Materie selbst befreien, wie vielmehr von einer endlichen und geschaffenen. Und in der Tat fehlt auch bei Nemesius die physische Erlösungslehre der sonstigen griechischen Theologen völlig. Immerhin aber bedarf nach ihm der Mensch der ethischen Unterstützung durch Lehre und Beispiel Christi, und auch die Unsterblichkeit wird demselben nur durch göttliche Gnade als Tugendlohn zu teil. Der Widerspruch dieser vorzugsweise in Nemesius' einleitendem Kapitel auf alttestamentlicher Grundlage zu Tage tretenden Ideenbildung mit der platonischen Anthropologie ist evident. Doch gewinnt der christliche Philosoph durch die Einfügung der erlösenden Funktion der Gottheit immerhin auch für seine sonst aristotelisch-neuplatonische Teleologie jenen anthropozentrischen Abschluß, der die altchristliche Theologie bei all seiner Beschränktheit wenigstens durch seinen religiös-ethischen Gehalt über die Ziellosigkeit der antiken kosmischen Gesamtanschauung hinausführte. Der Schluß-

abschnitt des Verf. ist textkritischer Natur. Er vergleicht den, Nemesius ausschreibenden byzantinischen Schriftsteller Meletius (saec. IX) und findet, daß demselben eine Handschrift des N. vorlag, welche der heutigen Dresdener (saec. XII) entspricht, und daher das hohe Alter dieses Textes bezeugt.

2. Domansky kommt in den einleitenden Fragen über die Persönlichkeit des N., seine Zeit und die Schicksale seiner Schrift zu wesentlich den gleichen Resultaten wie Bender. Im übrigen beschränkt er sich auf die Darstellung von Nemesius' psychologischer Metaphysik und seiner Lehre von den Erscheinungen des Seelenlebens, wobei der Nerv seiner Ausführungen im Nachweis der Quellen des christlichen Eklektikers liegt. Bei Untersuchung der Zeit des Nemesius scheidet der Verf. in der Einleitung die Frage nach dem Ammonius-Citat noch aus, kommt aber auf dieselbe später zweimal (S. 17f. und S. 59f.) zurück. Die drei Erörterungen stehen in eigentümlichem Verhältnis zueinander, und mögen daher hier zusammen beleuchtet werden. In der ersten verhandelt D. lediglich über Nemesius' Verhältnis zur christlichen Dogmengeschichte und referiert auch über Benders Argumente, ohne dessen Stellung zur Ammoniusfrage und seine Übergehung von Zellers Abhandlung zu erwähnen; in der zweiten (S. 17f.) scheint er selbst die Kontroverse v. Arnim-Zeller noch nicht gekannt zu haben, und hält sich lediglich an Vacherot, Thedinga, Usener, ja trägt ihnen gegenüber als seinen eigenen Fund jene Begrenzung der Mitteilung des Nemesius über Ammonius durch das „κοινῇ“ vor, welche Zeller schon Archiv 1894 S. 298 festgestellt hatte. Endlich im Kapitel IV über die Vereinigung von Seele und Leib kommt es zur Stellungnahme zu v. Arnims und Zellers Resultaten (S. 59f.) und zwar in der Art eines Kompromisses; dahin gehend, daß der Verf. einerseits Zeller zugibt, daß unter den Neuplatonikern keine bestimmtere Tradition über die Lehrweise des Ammonius vorhanden gewesen sein könne, andererseits aber mit v. Arnim die Vermittelung der Bekanntschaft des Nemesius mit des Porphyrius Relation erst durch Hierokles ablehnt, und statt dessen allerdings auch (wie Zeller) irgendwie indirekt, aber eben doch aus Porphyrius (wie v. Arnim) Nemesius seine Kenntnis über Ammonius beziehen läßt. Letzteres

scheint uns dem Zeller gegenüber gemachten Zugeständnis zu widersprechen, die Stellungnahme des Verf.s zu der ganzen Frage also eine unklare zu bleiben. Im Referat des Nemesius will er die Relation über Ammonius von der über Porphyrius bestimmt unterschieden wissen, lehnt also die von v. Arnim behauptete textliche Identität der einander so ähnlichen Citate über Ammonius einerseits und Porphyrius andererseits ab. — Bezüglich des Wesens der Seele stellt der Verf. die wesentlich platonische Ansicht des N. fest: die Seele unkörperliche, selbst- und immerbewegte Substanz; durchgeführt gegen alle Formen des Materialismus, unter Einschränkung auch des faktischen Zusammentreffens mit Aristoteles bezüglich der Unkörperlichkeit und Substantialität, behufs Vorbereitung des Präexistenz-Gedankens und der Unsterblichkeitsfolgerung. Im Kap. 2 (Ursprung der Seele) bestreitet der Verf. (gegen Siebeck, Ritter, Stöckl), daß N. mit der Präexistenz auch die Anfangslosigkeit der Seele behaupte, die er freilich auch nicht ausdrücklich erörtere. Auch erhärtet der Verf. Kap. 3 (Leben nach dem Tode) mit guten Gründen die Ablehnung der Seelenwandrung durch N. Daß (Kap. 4 Vereinigung mit dem Leibe) die Ammonius-Theorie von der Unbefleckbarkeit des Göttlichen durch die Materie für das christologische Problem in seinem chalcedonensischen Stadium schon gar nicht mehr ausreichte, hat Bender schärfer gesehen als der Verf. Die bekannte crux der Verworrenheit in Nemesius' Erörterungen über die Teile der Seele glaubt der Verf. überwinden zu können durch Unterscheidung von zwei Hauptteilungen (verständig und unverständig; der Vernunft gehorchend und nicht gehorchend); Verstand und Wille reichen sich dann in der προαίρεσις die Hand. Im Kap. 6 (über das Denkvermögen) bezieht der Verf. richtig das κυρίως νοητὸν auf die allgemeinen Denkgesetze, statt wie Ritter auf die Gegenstände der Offenbarung, und sieht (mit Siebeck) in den ἔννοιαι φυσικαὶ die „angeborenen Ideen". In der Lehre vom Gedächtnis (Kap. 7) tritt neben Plato und Aristoteles ganz besonders Galen als Führer des Eklektikers hervor. Auch in der Lehre vom Einbildungsvermögen (Kap. 8) sieht der Verf. den N. nicht (mit Siebeck) von den Neuplatonikern, sondern von Galen und Aristoteles abhängig, wie Galen auch besonders beim Tastsinn benutzt ist, trotzdem sein Seelenbegriff abgelehnt wurde. In den Erörte-

rungen über d. πάθη und die ἡδονή (Kap. 9 Unvernünftige Seele. A. Begehren) tritt die Abschwächung des Dualismus auch innerhalb der Anthropologie deutlich zu Tage. Hier wie in den die Ethik fundierenden Ausführungen über Willen und Willensfreiheit wird die Abhängigkeit des N. von Aristoteles besonders klar, wie der Verf. gegenüber Siebeck, der hier vorzugsweise das Platonisch-Christliche hervortreten sehen will, richtig betont. In der Frage zwar nach dem Verhältnis, welches N. zwischen Vernunft und Wille statuiere, scheint doch der Verf. die psychologische Frage statt der ethischen ins Auge zu fassen, wenn er meint, daß beide sich in der προαίρεσις vereinigen. Es fragt sich eben, wer von beiden hierbei die Führung übernimmt, und damit über die ethische Qualität der προαίρεσις entscheidet. Auch der Verf. findet, wie Bender, die teleologische Hochstellung des Menschen bei Nemesius mit Recht christlich. Sonst wendet er sich der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Christlichen und Griechischen bei Nemesius nicht ausdrücklich zu. Die Erörterung (S. 161ff. Note) über den etwaigen „Pelagianismus" des Nemesius, den der Verf. ablehnt, steht zu sehr unter dem Einfluß spezifisch katholisch-dogmatischer Kategorien, um ein wirklich sachentsprechendes Resultat haben zu können. Nemesius ist zweifellos so gut „Pelagianer" wie es alle vom Augustinismus noch unberührt gebliebenen griechischen Theologen waren, und zwar bei seiner wesentlich alttestamentlich gerichteten Auffassung mit einem besonderen Grade von Naivetät. Den Unterschied zwischen „natürlicher" und „übernatürlicher" Tugend, wonach der Verf. die Frage entscheiden will, kennt er überhaupt nicht; der Verf. erkennt das auch an; umsoweniger hätte er sich darauf berufen sollen, daß Nemesius von der „übernatürlichen" Tugend „nicht behaupte", der Mensch könne sie vollbringen. Die Hauptleistung des Verf. liegt, wie gesagt, in der Verifizierung der philosophischen Quellen des Nemesius, und in dieser Beziehung bezeichnet seine Untersuchung einen bedeutsamen Fortschritt über die bisherigen Leistungen.

Augustin.

Die Ausgabe der Werke Augustins in dem Wiener Corpus der lat. Kirchenschriftsteller hat in den letzten Jahren gebracht im

Vol. 34. eine 2. Abteilung der Briefe (31—133), 746 S. 1898, von A. Goldbacher; im Vol. 40: de civitate Dei, 660 S. 1899; 730 S. 1900, von E. Hoffmann; im Vol. 41: 14 kleinere Traktate 708 S. 1899, von J. Zycha.

1. D. Ohlmann, De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis (Diss.) 80 S. Straßburg, 1897.
2. W. Ott, Des heil. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntnis. (Philosophisches Jahrbuch 13, 1900, S. 45—59. 138—148).
3. W. Schwenkenbacher: Augustins Wort: fides praecedit intellectum erörtert nach dessen Schriften. (Gymn. Progr.). 14 S. Sprottau 1899.
4. L. Grandgeorge: S. Augustin et le neoplatonisme. 166 S. Paris 1896.
5. H. Schöler, Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung (Diss.) 123 S. Jena 1898.
6. E. Récéjac, De mendacio quid senserit Augustinus (Thèse) 82 S. Paris 1897.
7. R. Eucken, La conception de la vie chez S. Augustin (Annales de phil. chrét. 1899, I S. 609—628. II S. 31—41. 137—151.)

1. Ohlmanns Arbeit ist lediglich philologisch - quellenkritischer Art und will feststellen, wie in jenen ersten Dialogen, die Augustin zwischen seinem Übertritt und seiner Taufe zu Cassiciacum bei Mailand verfaßte Ciceros Hortensius benutzt ist. Der Verf. will dadurch einerseits Wörters Untersuchung über Augustins Geistesentwicklung bis zu seiner Taufe (Paderborn 1892) ergänzen, da hier nur Plato und Plotin berücksichtigt seien; andrerseits aber auch Plasbergs Dissertation de M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo, (Leipzig 1892), da hier wieder Augustins Dialoge nicht herangezogen werden. Gegen Hirzel stellt der Verf. zunächst (S. 8—17) fest, daß die Dialoge Augustins wirklich gehalten seien, und eruiert dann (S. 17—27) die Zeitfolge, in welcher dies geschehen sei, bis auf Tag und Stunde, indem der Verf. Augustins Angaben volle Glaubwürdigkeit beimißt: es ergibt sich dabei die Ordnung: Acad. I, de vita beata, de ord. I, Acad. II und III, de ord. II; zwischen hinein die Soliloquia;

endlich die Briefe an Hermogenianus und Nebridius; alles vom 10. Nov. 386 bis 6. Jan. 387. Im einzelnen erweist dann der Verf., daß contra Academicos I im Unterschied von II und III das gleiche Thema behandelt wie Ciceros Hortensius, nämlich das Glück des Wahrheitsuchens, sowie, daß dabei nur diese ciceronianische Schrift zu Grunde gelegt, und mithin ausgiebig benutzt wurde. In sehr verwickelter Untersuchung kommt der Verf. ferner zu dem Resultat, daß auch de vita beata § 25 („num omnis miser egeat“) ebenso wie de trin. XIII, 6—11 und wahrscheinlich auch contra Julianum IV, 76 der Hortensius benutzt ist; klarer liegt dasselbe für § 26—33 zu Tage. Contra acad. II und III behandelt Augustin das andere Thema, daß der Mensch die Wahrheit durch treues Suchen allerdings finden könne, und da der christliche Glaube die wahre Philosophie enthalte, so müsse, wer die Philosophie richtig studiere, den wahren Gott finden und verehren. Dieser Zusammenhang führte auf den Hortensius nicht, auch III, 2—4, wo sachlich de v. b. § 25 wiederkehrt, nicht sicher. In de ordine kann von II, 24 an (de ordine studendi) der Hortensius wieder benutzt sein. In den Soliloquia geht eine (unvollendet bleibende) private Meditation den Erörterungen der übrigen Dialoge zur Seite, berührt sich daher vielfach mit ihnen; I, 17 wird der Hortensius geradezu erwähnt. Der Verf. legt Gewicht darauf, daß diese Schriften eine eigentümliche Art der dialogischen Literatur-Gattung darstellen, tagebuchartig eine wirkliche Situation genau wiedergebend; aus Augustins damaliger Lage und Stimmung erklärlich, wo er bestrebt war, von Cicero wie vom Platonismus aus zum Christentum vorzudringen. Die sehr exakte Untersuchung des Verf. wirft auf diese kritischen Tage in Augustins Leben ein interessantes neues Licht, und verdient daher nachhaltige Beachtung.

2. Ott handelt, ausgehend von Augustins Einteilung der Seelenvermögen (de gen. XII, 23ff.) von der „visio corporalis“ (de quantitate animae), der Unabhängigkeit der Seele von den körperlichen Eindrücken (de musica), den Medien zwischen Seele und Leib (de genesi) und schließlich von der Wirklichkeit und Wahrheit der sinnlichen Empfindungen. (Soliloquia; Contra Acad.) Der Verf. bemüht sich, eingehender zu referieren, als es sonst in den Dar-

stellungen von Augustins Lehrbegriff geschieht; auch sucht er durchgängig die parallelen Ausführungen bei Plotin auf. Dennoch gewinnt man von der Entwicklung der Ansichten Augustins aus dieser Arbeit kein klares Bild schon wegen der Anordnung der Quellen (die Jugendschriften zuletzt); vor allem aber weil es dem Verf. nicht gelingt, die verschiedenen bei Augustin miteinander verschlungenen Gedankenreihen deutlich voneinander zu sondern.

3. Schwenkenbecher deckt gut das feine Gewebe psychologischer und erkenntnistheoretischer Erwägungen auf, mittelst deren Augustin die Priorität des Glaubens vor dem Erkennen behauptet und verteidigt, im Begriff des „Glaubens" das intellektuelle und religiös-ethische Moment aufs engste miteinander verflechtend, von da aus aber auch überführend auf den Glauben als den Willen zur Hinnahme auch der kirchlichen Lehrüberlieferung, welche Stellungnahme von jenen allgemeineren Erwägungen her nach dem Verf. als unverfänglich und normal erscheinen soll. Zu einer Kritik dieser Wendung, die eben den Übergang von der rein philosophisch fundierten Erkenntnistheorie zur scholastischen Position darstellt, fühlt der Verf. keinen Beruf. Nur an das Auftreten der allegorischen Interpretation des A. T.s knüpft er eine schüchterne Kritik, die indes auch eine apologetische — immerhin in gewissem Sinn berechtigte — Wendung nimmt. In den einleitenden Erörterungen über die Veränderung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie durch den Eintritt der Stabilierung des Dogmas (vorher naiv: Gnosis, Alexandriner, oder disparat: Iren. Tertull, nachher scholastisch), ist wohl nur eine historische Erörterung zu sehen. Denn sonst müßte vor allem der Begriff des Dogmas selbst erwogen sein. Aber auch als historische Orientierung überschätzt jene Erörterung einerseits den Gnostizismus, über den sich die alexandrinische Gnosis doch sehr entschieden erhob, und unterschätzt die wissenschaftliche Stellung von Irenaeus und Tertullian, die sehr ausdrücklich spekulativ arbeiteten. Besonders ist Tertullians „credo quia absurdum" (wie der Verf. die bekannte Stelle de carne Christi 5 falsch citiert) sehr cum grano salis zu verstehen und nicht zu generalisieren.

4. Grandgeorge erbringt in einer absichtlich eingeschränkten, aber klar und exakt geführten Untersuchung den Beweis, daß Augustin keineswegs etwa von Plato sondern vielmehr hauptsächlich vom Neuplatonismus erheblich beeinflußt war, und zwar zunächst besonders um die Zeit seines Übertritts; daß diese Beeinflussung sich jedoch je länger desto mehr abschwächte und vor dem Christentum zurücktrat; und zwar in der Art, daß Plotin, denn um diesen handelt es sich durchweg in erster Linie —, während er zuerst beherrschende Autorität ist, nach und nach in die Stellung eines nur gelegentlich, besonders zur Bestreitung analoger Gegner, herangezogenen Helfers zurücktritt, der aber weder den Gesamtcharakter der Anschauungsweise mehr bestimmt, noch auch den Hinzutritt disparater, im Dienst des Christentums oder wenigstens der Kirche entstehender Theoreme und Theologumene zu hindern vermag. Material erstreckt sich dieser sich abschwächende Einfluß zunächst und vor allem auf den Gottesbegriff, dessen abstrakte Transzendenz, besonders bezüglich des den Substanzbegriff selbst übersteigenden Charakters der Einfachheit fraglos neuplatonischer Herkunft ist. Daneben aber etabliert sich auf durchaus unabhängige Weise sowohl die Lehre von der Trinität und Menschwerdung, wie die Lehre von der Schöpfung, während dann in den Lehren von der Vorsehung, dem Bösen und der Theodicee der neuplatonische Untergrund wieder deutlicher, zum Teil ganz frappant zu Tage tritt. Man kann nicht leugnen, daß, so wenig diese Ergebnisse an sich als neu erscheinen, doch ihre exakt abgegrenzte Geltendmachung einen klärenden, die Übersicht über das komplexe Gedankengebilde des Kirchenvaters erleichternden Einfluß ausübt. Nur möchte im ganzen das Bedauern nicht ungerechtfertigt erscheinen, daß der Verf. seine Aufgabe nicht doch etwas weiter gefaßt hat, sodaß er einerseits mit erwogen hätte, wie weit die auf den neuplatonischen Untergrund aufgetragenen kirchlichen Theoreme wirklich genuin christlich waren und wie weit nicht; und daß er andererseits diejenigen Elemente des Augustinischen Denkens aufgesucht hätte, in denen eine neben dem überkommenen antik-neuplatonischen und antik-kirchlichen Geistesgut keimende selbständige christlich-philosophische Grund-

anschauung zu Tage trat. Wäre ersteres geschehen, so würden wir nicht, wie es jetzt geschieht (S. 29. 152. 156) der einfachen Gleichsetzung von offenbarungsgläubiger Orthodoxie mit „Religion“ und „Christentum“ begegnen, die den Eindruck im Rest bleibender Unklarheiten macht; und wäre letzteres geschehen, so würden wir nicht in der ganzen Untersuchung jeden Hinweis auf jene so bedeutungsvollen und auf eine ferne christliche Zukunft hinweisenden Ansätze zu einer Persönlichkeits-Philosophie, einer Philosophie des Selbstbewußtseins vermissen, die den sonst dominierenden antik-solidaristischen Tenor der Augustinischen Anschauungsweise so merkwürdig durchsetzen und dieselbe zum gemeinsamen Ausgangspunkt so divergierender Richtungen machen, wie Katholizismus und Protestantismus es wurden. In naher Verwandtschaft mit dieser Unterlassung steht die Art, wie der Verf. schon S. 17ff. ganz ununtersucht läßt, wie weit auch die griechische Theologie von Justin bis Origenes, ja bis Dionysius Areopagita neben dem platonisch-stoischen und neuplatonischen Charakter gleichwohl ein spezifisch-christliches Gepräge trägt. Abgesehen von diesen Vermissen darf indes die Untersuchung des Verf. als ein fördernder Beitrag zur Augustin-Forschung willkommen geheißen werden.

5. Schöler handelt in seiner Dissertation, ausgehend von einer richtigen Hochschätzung von Augustins Stellung in der Geistesgeschichte, in einem ersten Teil über A.s Erkenntnistheorie und seine Lehre von den Erkenntnisquellen, in einem zweiten über seine Metaphysik (Gott an sich — Gott und Welt — die Welt — der Mensch — die Theodicee). Dieses gut erhobene Material wird aber unter einem Gesichtspunkt vorgeführt, der kaum glücklich gewählt war, nämlich um Augustins „Verhältnis zu Plato“ daran zu zeigen. Der Sinn dieses Ausdrucks ist dabei, wie aus der Arbeit erhellt nicht so sehr, zu zeigen, wie Augustin selbst sich zu Plato stelle, sondern vielmehr zu zeigen, wie er objektiv zu ihm stehe. Es handelt sich also um eine vom Verfasser versuchte Parallele. Schon im ersten Teil fällt diese Parallele recht vag aus, und bezieht sich eigentlich nur auf den Umstand, daß Augustin wie Plato die Sinneswahrnehmung hinter das Denken zurückstellt; dagegen sieht

man weder ein, wie Augustins Rückgang auf das Selbstbewußtsein, noch wie die Entwicklung seines zunächst erkenntnistheoretischen, dann religiösen Glaubensbegriffs „unter dem Einfluß Platos“ stattgefunden haben soll. Außerdem vermißt man jedes kritische Eingehen auf die Eigentümlichkeit von Augustins Erkenntnistheorie, daß nämlich der entschieden idealistische Ansatz, den er nimmt, durch seinen bestehenbleibenden philosophischen Dogmatismus bezüglich der körperlichen Erscheinung verkümmert und unwirksam gemacht wird, worin sich der spätere gänzliche Rückfall in den naiven Materialismus der Kirchenlehre vorbereitet. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird durchweg die Beachtung der Tatsache vermißt, daß für Augustin der Einfluß Platos durch denjenigen des Neuplatonismus vermittelt ist. Beide Formen des Platonismus werden vom Verf. kaum unterschieden. Derselbe redet von den Neuplatonikern auch da nicht, wo man es entschieden erwarten mußte (so S. 60ff. Gottesbegriff; S. 69—72 die Ideen als wirkende Ursachen, vergl. S. 81; S. 86 das Ziel der Verähnlichung mit Gott; S. 88 Gottes Verhältnis zur Welt; S. 111 Überwindung des manichäischen Dualismus). Und wenn er ihrer doch einmal erwähnt, so geschieht es entweder nur ganz vorübergehend, wie S. 35 (Differenz in der Ideenlehre), oder es wird versucht, Plato (im Gottesbegriff) nach Neuplatonismus und Augustin zu deuten (S. 37); oder es wird (S. 37) Plotins Ekstase erwähnt, und daran eine Erörterung über griechische und christliche Religiosität geknüpft, bei der ganz unklar bleibt, wohin denn Plotin mit seiner Ekstase eigentlich gehört und wie Augustins christlich unmittelbares Gottesbewußtsein zu ihr sich verhält. Auch nach S. 55—57 soll Augustin wesentlich durch die dem Neuplatonismus verdankte Sicherheit seines Gottesbewußtseins der Gottesbeweise überhoben gewesen sein (Eucken), ohne daß auf den Unterschied beider Formen des religiösen Bewußtseins eingegangen würde. Und ganz seltsam wird endlich S. 73 des Neuplatonismus gedacht, als desjenigen, der der „monistischen“ Zusammenfassung des körperlichen und geistigen Seins in Platos und Aristoteles' Ausführung der Ethik, die abstrakt-supranaturalistische Betrachtungsweise entgegengesetzt habe, wobei aber der Neuplatonismus wieder mit der christlichen Anschauungsweise un-

unterscheidbar zusammengefaßt wird. Und abgesehen hiervon nimmt es sich mindestens sehr paradox aus, hier Neuplatonismus und Christentum als dualistisch einem Platonisch-Aristotelischen „Monismus“ gegenübergestellt zu sehen. Denn die Glieder der verglichenen Gegensätze: Geist und Materie einerseits und übernatürliche und endliche Geisteskräfte andererseits entsprechen sich gar nicht. Im Grunde bleibt als „Verhältnis Augustins zu Plato“ beim Verf. nur ein ziemlich vag erscheinender Platonischer Rahmen bestehen, den Augustin schon von Anfang an in mannigfacher Weise überschreitet, wobei indes nicht klar wird, wieweit er hierbei anderweitig beeinflußt, und wieweit er selbständig war. Diese Klarheit wird besonders bezüglich seiner Schöpfungslehre vermißt, während allerdings auf seine Selbständigkeit in der Anthropologie ein helles Licht fällt. Unklar bleibt aber gleichwohl das bedeutungsvolle Verhältnis grade dieser Selbständigkeit zur christlichen Weltanschauung, wie es andrerseits nicht genügt, daß für Augustins spätere Feindseligkeit gegen die Philosophie nur sein „kirchlicher Fanatismus“ verantwortlich gemacht wird. Dabei wird das intrikate Verhältnis nicht klar, daß er grade in seiner späteren kirchlich-theologischen Arbeit starke Rückfälle in antike Anschauungen zeigt, und der Erhebung zur christlichen Erfassung des Wesens und Wertes der Persönlichkeit untreu wird. (Erbsünden- und Erlösungslehre: Prädestination; Kirche und Staat). Außerdem steht zur „genetischen“ Absicht des Verfassers seine Quellenbenutzung in eigentümlichem Verhältnis. Wollte er genetisch verfahren, so mußte er vor allem die Schriften der Jugend- und Übergangszeit für sich behandeln und sie von der späteren Zeit trennen. In diese (413) fallen aber bereits die ersten Bücher von de civitate Dei, vollends de trinitate, die der Verf. vorwiegend benutzt, selbst da, wo er z. B. de trin. ausscheiden zu wollen erklärt (S. 60 u. 63).

Prokop von Gaza.

L. Eisenhofer, Prokopius von Gaza, eine literarhistorische Studie (Gekrönte Preisschrift) 84 S. Freiburg i. B., 1897.

Mit Bezug auf unten zu Berichtendes sei erwähnt, daß Eisenhofer mit Roussos und Draeseke die Bestreitung der θεολογικὴ

στοιχείωσις des Proklus, welche als Werk des Nikolaus von Methone auf uns gekommen ist, dem Prokop beilegt, und Nikolaus des Plagiats beschuldigt. Im übrigen ist Eisenhofers-Schrift eine mit großer Mühewaltung auf dem von Wendland und Cohn eingeschlagenen Wege durchgeführte Quellenuntersuchung der exegetischen Schriften des Prokop. Dieselben sind tatsächlich Katenen. Der Verf. eruiert und verzeichnet die vom Autor verschwiegene Herkunft ihrer Citate.

Aeneas von Gaza.

G. Schalkhauser, Aeneas von Gaza als Philosoph. (Diss.). 108 S. Erlangen 1898.

S. liefert in seiner Dissertation, nach Bericht über den Stand der einschlagenden Literatur, ein Referat über die Schrift des Aeneas, welches die bis dahin eingehendsten Darstellungen bei Ritter und Roussos an Vollständigkeit übertrifft, und wie das Original in drei Abteilungen von der Seele, vom Kosmos und von der Leibesauferstehung handelt. Dasselbe ist eingehend, klar und übersichtlich, letzteres soweit möglich auch da, wo das Original in dieser Beziehung zu wünschen übrig läßt (S. 25ff.); auch auf die unklare Unterscheidung zwischen einer sich erhaltenden Leibesform und der Seele weist der Verf. schon hier kritisierend hin; nicht weniger auf den schließlich hervortretenden Wunderglauben seines Autors. Sonst verspart er die Kritik auf sein 2. Kapitel: „Die philosophische Stellung des Aeneas im allgemeinen, insbesondere sein Verhältnis zum Christentum und zum Neuplatonismus“. Die Abweichungen des Aeneas vom Neuplatonismus (Kreatianismus, freie Selbstverschuldung des Übels, Endlichkeit des Stoffes neben Unsterblichkeit des Kosmos, Leibesauferstehung) führt der Verf. auf das Christentum zurück; findet aber, daß „das Genuinchristliche“ bei ihm wenig hervortrete, sofern er Christentum und Christen nie erwähne, auf die Menschwerdung nur anspiele und „die christliche Hauptlehre“, nämlich die Trinität nur in einer platonisch abgewandelten Form habe. Demgegenüber stehe unbedenkliche heidnische Ausdrucksweise und starke Abhängigkeit von Plato und Plotin, unter Zurückstellung des Aristoteles; dazu, trotz der Polemik gegen

den Neuplatonismus der Gebrauch seiner Terminologie und seines allgemeinen Anschauungshintergrundes. Eine genauere Quellenuntersuchung betreffs dieser Abhängigkeit lehnt freilich der Verf. ab (S. 83 Note) und begnügt sich im wesentlichen mit den Nachweisungen in Boissonades Ausgabe. Doch wird sachlich gut das Verblassen jenes neuplat. Anschauungshintergrundes zu einer mehr eklektischen moralisierenden Popularphilosophie (S. 90ff.) gezeichnet. Dagegen wird der Verf. nicht aufmerksam darauf, daß eben hiermit vor allem ein Zurückbleiben des Aeneas hinter dem Prinzip des Christentums bezüglich des Zusammenhangs von Religion und Moral, und damit ein völliges Vergessen der Motive des Dogmas zusammenhängt, sodaß letzteres nur der Tradition zuliebe festgehalten erscheint. In einer Schlußerörterung über die schriftstellerische Form der Abhandlung des Aeneas gelangt der Verf. mittelst gerechter Abwägung der in Betracht kommenden Gesichtspunkte zu einem Urteil, welches sowohl die Überschätzung des Dialogs wie sie bei Christ, als auch seine Herabsetzung, wie sie bei Seitz vorliegt, vermeidet. Aus der Arbeit des Verf. gewinnt der Leser den wesentlich richtigen Eindruck, daß Aeneas, wie Nemesius, zu den in Betracht der Zeitverhältnisse immerhin achtungswerten Vertretern einer zwischen Neuplatonismus und Christentum stehenden Vermittlung gehört: die aus einem popular-philosophisch gearteten Theismus fließenden ethischen Motive werden in Geltung erhalten, unter nur äußerlicher Akkommodation an das in seinen ursprünglichen Motiven schon nicht mehr verstandene kirchliche Dogma.

Theodoret.

J. Raeder, De Theodoreti Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae IV, 190 S. Kopenhagen, 1900.

Das Werk des Theodoret, zuletzt 1839 von Gaisford auf Grund von 2—3 Handschriften in einer, wie Raeder darlegt, durchaus ungenügenden Weise herausgegeben, bedurfte einer erneuten kritischen Durcharbeitung, sowohl was den Text, als was die Quellenfragen betrifft. Auf Grund eines neu eruierten Materials von 27 Handschriften stellt der Herausgeber sowohl das Verwandtschaftsverhältnis

unter den letzteren fest (1—29), als auch spricht er sich über die Grundsätze der Feststellung des Textes aus (30—72) und gibt bereits in einer Appendix eine Probe der von ihm vorbereiteten Textausgabe (Buch I § 54—128). Eingehend handelt er ferner (73—103) über die Quellen des Theodoret. Er bestätigt zunächst das Resultat von E. Roos (De Theodoreti Clementis et Eusebii compilatore Halle 1883), daß Theodoret ganz vornehmlich Klemens Alexandrinus und Eusebius (präpar. evang.) folgt, besonders auch bezüglich der Berichte über die Philosophen, und stellt ferner auf Grund von Diels bekannten Nachweisen eine weitgehende Benutzung des Doxographen Aëtius wie seines Exzerptors Pseudo-Plutarch fest. Die philosophische Gelehrsamkeit des Theodoret ergibt sich danach als eine wesentlich aus zweiter Hand geschöpfte. Doch kennt er andere nichtphilosophische klassische Autoren und unter den Philosophen zweifellos wenigstens Plato und Plotin auch direkt. In wenig vorteilhaftes Licht stellt aber den Kirchenvater auch die Untersuchung über die Art seiner Quellenbenutzung (104—132), welche sich als eine meist auffällig nachlässige ergibt. Für uns kommt endlich besonders in Betracht das 5. Kap. des Verf.: „De Theodoreti philosophia“ (133—154). Theodorets Schrift, nach Neumanns (Julian, contra Christianos p. 92f.) Nachweis zwischen 429—437 geschrieben, ist die letzte Apologie des Christentums im Altertum (Augustins de civitate dei war schon 426 abgeschlossen), Verf. betrachtet sie daher als einen Abschluß der alten Apologetik, und sucht sie im Zusammenhang mit der letzteren überhaupt zu charakterisieren. Vor allem wundert er sich darüber, daß die Apologeten — und so auch Theodoret — gegenüber der Philosophie das Christentum einerseits als uralt und mit der Philosophie, besonders dem Platonismus, wesentlich übereinstimmend, andererseits als ein bisher unerhörtes Novum darzustellen sich bemühen, je länger desto mehr aber — wie er meint — letztere Qualität desselben zurücktreten lassen, und so „das Evangelium“ zu einer philosophisch und theologisch zu behandelnden Metaphysik zu machen trachten. Wo aber die Apologeten — und insbesondere wieder Theodoret — ihre Meinung, mit Plato einverstanden zu sein, nicht bestätigt gefunden hätten, da hätten sie

ihn der Inkonsequenz beschuldigt, wie denn Theodoret ihm namentlich die mangelhafte Durchführung des Monotheismus wie der Endlichkeit der Materie vorwerfe, resp. seinen Dualismus tadle; bei alledem aber lobe er seine Ethik sehr, beanspruche für die christliche Ethik also Neuheit nicht, finde jedoch ihre Durchführung wieder nur bei den Christen, nämlich den Mönchen; endlich erkläre er, wie die älteren Apologeten, diesen Wahrheitsbesitz der Philosophie durch Plagiat an der Bibel und lege auf den chronologischen Nachweis des höheren Alters der letzteren alles Gewicht. Das führt den Verf. endlich zu der alten Streitfrage über „den Platonismus der Kirchenväter“ (Souverain, 1700 — Havet 1880), wobei er diese neueren Kritiker mit den Kirchenvätern lediglich darüber einverstanden findet, daß Christentum und Platonismus identisch seien; was sich daraus erkläre, daß beide „das Evangelium“ ignorieren. Ich finde diese Exposition nicht in allen Punkten richtig. Vor allem vergißt der Verf. uns zu sagen, wie man es anzufangen habe, das „Evangelium“ zu besitzen ohne irgendwelche bestimmteren metaphysischen Voraussetzungen. Diese Grille neuesten Datums zum kritischen Maßstab für die Beurteilung der Kirchenväter zu machen, geht nicht wohl an. Über das Verhältnis Gottes zur Menschheit — und das wird wohl unter allen Umständen den Inhalt des Evangeliums bilden — reden zu wollen, ohne über das Wesen beider zu irgend einem Einverständnis gelangt zu sein, mußten die Kirchenväter, zumal in heidnischer Umgebung, ganz untunlich finden. Das führte sie von selbst zu metaphysischen Verhandlungen, aber auch zur These vom Uralter des Christentums; denn die Gottheit des Evangeliums, war sie die eine, ewige, mußte sich immer schon irgendwie offenbart haben. Daß sie sich in jenen Verhandlungen sowohl als Schüler wie als Gegner der Philosophen, vor allem Platos, zeigten, war unvermeidlich, ersteres zeitgeschichtlich, letzteres sachlich. Wie sie sich selbst diese Situation zurechtlegten (Plagiatvorwurf etc.) kommt nur sekundär in Betracht. Ihre tatsächlich hervortretende Abweichung von Plato in mehreren charakteristischen Punkten zeigt, daß ihnen gewisse Postulate des „Evangeliums“, und somit auch dieses selbst, gegenwärtig blieben, und hierauf ist dogmengeschichtlich vor allem zu achten. Besonders

bedeutungsvoll bleibt, daß sie Platos Dualismus ablehnen, und der Verf. urteilt nicht richtig, wenn er meint, sie selbst blieben im Dualismus stecken; denn der kontradiktorische Gegensatz von Unendlich und Endlich konstituiert keinerlei Dualismus. Wenn sie aber für die christliche Ethik als Theorie keine prinzipielle Neuheit in Anspruch nehmen, so hatten sie darin sachlich durchaus recht; nur trugen sie freilich grade hier noch zu viele dualistische Momente ein, und vermochten auch das Verhältnis der Ethik zur Erlösungsidee des Evangeliums nicht mehr richtig zu erfassen. Aber trotz dieser Mängel können sie schon aus obigen Gründen keineswegs mehr in dem Sinne als „Platoniker“ betrachtet werden, wie Souverain, Havet u. A. es wollen.

Dionysius Areopagita.

1. J. Draeseke, Prokopios' von Gaza „Widerlegung des Proklos“. (Byzantinische Zeitschrift. Bd. VI (1897) S. 55—91).
2. Derselbe: Dionysische Bedenken. (Theol. Stud. u. Kritiken. Bd. LXX, (1897) S. 381—409).
3. Derselbe: Zu Dionysios (Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XL (1897) S. 608—17).
4. J. Nirschl, Dionysius der Areopagite. (Der Katholik, Bd. 78 (1898) S. 267—278. 348—365. 432—452. 532—557).
5. J. Stiglmayr, Die „Ehrenrettung“ des Dionysius Areopagita. (Historisch.-polit. Blätter, Bd. 121 (1898) S. 650—661. Bd. 122, S. 27—49).
6. J. Nirschl, Zur Ehrenrettung des Dionysius Areopagita. (Hist.-pol. Blätter Bd. 121 (1898) S. 820—825).
7. J. Stiglmayr, Zur Lösung der Dionysischen Bedenken. (Byzantin. Zeitschr. Bd. 7 (1898) S. 91—110).
8. Derselbe: Hielt Photius die Dionysischen Schriften für echt. (Histor. Jahrbuch Bd. 19 (1898) S. 91—94).
9. Derselbe: Die Engellehre des Pseudo-Dionysius. (Compte-rendu des kath. Gelehrten-Kongresses zu Freiburg i. d. Schw. 1897/8).
10. Derselbe: Hierarch und Hierarchie bei Dionysius Areopagita. (Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. 22 1898. S. 180—187).

11. Derselbe: Die Lehre von den Sakramenten u. der Kirche nach Pseudo-Dionysius. (Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. 22 1898. S. 246—303).
12. Derselbe: Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius. (Zeitschr, f. kath. Theol. Bd. 23 1899. S. 1—21).
13. H. Koch, Zur Areopagitischen Frage. (Römische Quartalschrift Bd. 12 (1898). S. 361—398).
14. J. Stiglmayr: Die Streitschrift des Prokopius von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos. (Byzantin. Zeitschr. Bd. 8 (1899). S. 263—301).
15. J. Langen, Nochmals die Schule des Hierotheus. (Revue internationale de théol. Bd. 7 (1899). S. 367—373).
16. G. Krüger, Wer war Pseudo-Dionysius. (Byzantin. Zeitschr. Bd. 8 (1899). S. 302—5).
17. O. v. Lemm: Eine dem Dionysius Areop. zugeschriebene Schrift in koptischer Sprache. (Bulletin de l'Académie imp. des Sciences de Pétersbourg. 4. sér. S. 267—307).
18. H. Koch, Zur Dionysiusfrage. (Theol. Quartalschrift. Bd. 82 (1900). S. 317—320).
19. J. Stiglmayr: Ein interessanter Brief aus dem christl. Altertum. (Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. 24 (1900). S. 657—671).
20. H. Koch: Pseudo-Dionysius Areop. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. XII, 226 S. 1900 Mainz, Kirchheim. Mk. 8.
21. J. Stiglmayr: Der Vater der Mystik im Lichte des Neuplatonismus. (Histor. - polit. Blätter Bd. 125 (1900). S. 541—550. S. 613—627).

In den Verhandlungen über Dionysius Areopagita ist das Unerwartete eingetreten, daß, trotz des von Koch und Stiglmayr erbrachten Beweises der Abhängigkeit dieses Schriftstellers von Proklos dennoch die einst Hiplersche Hypothese seiner Zugehörigkeit zum 4. Jahrh. fortgesetzt verteidigt worden ist; freilich, wie der Fortgang der Kontroverse gezeigt hat, ohne Aussicht auf Erfolg.

1. Zuerst ist Draeseke wieder in den Kampf eingetreten und zwar unter Einführung einer neuen Tatsache: der anscheinenden Benutzung des Dionysius schon seitens des Prokop von Gaza

(gewöhnlich auf 465—528, von Draeseke aber auf 450—513 angesetzt). Als von ihm stammend hat nämlich Angelo Mai 1831 ein Bruchstück aus Cod. Vat. 1096 veröffentlicht: „ἐκ τῶν εἰς τὰ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιῤῥήσεων“, welches Demosthenes Roussos (in seiner Dissertation Τρεῖς Γαζαῖοι 1893, S. 69) als identisch mit einem Stück aus der 'Ανάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου (in Vömels Edition 1825 S. 167—169) erkannte. Hierauf gründete Draeseke die Behauptung, die ἀνάπτυξις des Nikolaus sei überhaupt eine Schrift des Prokop gewesen, und von Nikolaus unredlicherweise angeeignet worden. So hätten wir also eine ausführliche Schrift des Gazäers wiedergewonnen und Draeseke sucht nun zunächst in der bisher dem 12. Jahrhundert zugeschriebenen Schrift vielmehr die Spuren des 5. Jahrhunderts nachzuweisen, insbesondere ihren dem Nikolaus sonst fremden Stil, ihre Gleichzeitigkeit mit dem widerlegten Proklus, etwa um 470, wo Prokop 20jährig gewesen sei, aufzuzeigen. Nicht in dem ausdrücklich dem Prokop beigelegten Bruchstück zwar, wohl aber in der bei Nikolaus ganz erhaltenen Schrift wird nun Dionysius erwähnt, ja er wird hier verschiedentlich (S. 9. 25 Vömel) mit den apostolischen Männern eng zusammengerückt, und (S. 105 f. 140) wirft man hier dem Proklus gradezu vor, daß er seinerseits den Dionysius benutze, aber ihn entstelle, nachdem er zu Athen (seit 432) seine Werke kennen gelernt habe. Rührt das von Prokop her, so ist also schon zwischen zwei Zeitgenossen aus der Mitte des 5. Jahrhunderts über Dionysius als eine alte Autorität gestritten worden; er kann daher unmöglich erst im Übergang vom 5. ins 6. Jahrhundert aufgetaucht sein. Prokop, um 470 schreibend, wäre also ältester Zeuge für Dionysius; dem ist nach Draeseke, wie Stiglmayr in seinem Programm es noch tue, nicht auszuweichen. Vollends kann hiernach von einer Abhängigkeit des Dionysius von Proklus keine Rede sein, nur eine solche von Plato und Plotin in Betracht kommen. In diesem Urteil läßt Draeseke sich auch durch die Tatsache nicht irre machen, daß, wie ihm behannt geworden, schon 1895 Stiglmayr und Koch unabhängig voneinander die Benutzung des Proklus bei Dionysius nachgewiesen haben sollten; ihm sind jedoch diese Arbeiten 1897 noch nicht zugänglich gewesen. Vielmehr müßten für Dionysius

und Proklus gemeinsame Quellen aufgesucht werden, was indes Draeseke andern zu überlassen gedenkt.

2. Auf diese Abhandlung beruft sich Draeseke bereits in derjenigen, welche er in den theologischen Studien und Kritiken veröffentlichte. Gleichwohl hat er auch hier noch keinen Anlaß gefunden, den Stiglmayr-Kochschen Nachweis zu prüfen. Vielmehr beschäftigt ihn lediglich die Programm-Schrift Stiglmayrs, in welcher dieser die Zeugnisse über das Auftauchen des Dionysius innerhalb der patristischen Literatur verfolgt. Demgegenüber greift Draeseke nicht nur auf ganz haltlose, jetzt aufgegebene Vermutungen Harnacks (1887) zurück, sondern auch auf die Interpolations-Hypothese von Langen, die weder durch Lagarde's Publizierung der syrischen Übersetzung von div. nom. III, 2 noch durch Gelzers Nachweise gegen Hipler (1892 Wochenschr. f. klass. Philolog.) wirklich erschüttert sei, während Ryssels Ansetzung der syrischen Handschriften auf das 6. Jahrh. eine hinreichend frühere Ansetzung der Dionysischen Originale fordere. Nachdem der Verf. dann in diesem Zusammenhange auch seinen obigen Nachweis aus Prokop nachdrücklich geltend gemacht hat, erinnert er an A. Jahns Ansetzung der Dionysiaca auf die 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts und führt für die Richtigkeit derselben an, daß der Brief VIII an Demophilus nur im 4. Jahrh. geschrieben sein könne, woran seine Abhängigkeit von Dionysius von Alexandrien (Brief desselben ad Cononem, Stiglmayr) ja nicht hindere; daß der trinitarische Sprachgebrauch von ὑπόστασις und οὐσία in die Zeit des Apollinaris und des Gregor von Nazianz weise; daß letzterer nach Jahn, Halloix, allerdings von Dionysius abhängig sei (Or. 38, 8. Or. 28, 31); während freilich für Hieronymus die Zwischeninstanz des Gregor von Nyssa in Betracht komme. Dagegen seien Cyrill von Alexandrien, wie auch Synesius als abhängig von Dionysius bereits von Langen u. A. erwiesen. Folglich könne Prokop ihn ebenfalls bereits benutzt haben.

3. Die Bemerkungen „Zu Dionysios“ beziehen sich wiederum auf Stiglmayrs literarhistorischen Nachweis im Programm, und suchen namentlich Photius' Überzeugung von der apostolischen Echtheit des Dionysius zweifelhaft zu machen, auch hier die Hoffnung

aussprechend, Proklus werde als Plagiator des Dionysius erwiesen werden, — und das alles wiederum ohne daß der Verf. den Nachweis des Gegenteils von Stiglmayr und Koch eines Blickes gewürdigt hätte.

4. Bemühte sich Draeseke immer noch um Heranführung neuen Materials zur Stützung seiner These, so begegnen wir in Nirschls Aufsätzen einerseits ähnlich wie bei Draeseke einem seltsamen Hinwegsehen über die neueren Arbeiten — auch hier wird nur Stiglmayrs Programm über das Auftauchen der Dionysius-Schriften in der kirchlichen Literatur berücksichtigt — andererseits einer Reihe recht verbrauchter Argumente. N. wendet sich sogar zunächst noch gegen einen älteren Gegner (Jungmann), dem er mit den alten Behauptungen entgegentritt, Dionysius habe zu jenen ägyptischen Mönchen gehört, die in den Drangsalen des Arianischen Streites sich in ihren Korrespondenzen unter „symbolischen Namen“ verbargen; doch bemüht er sich zugleich einige dieser Namen auf Zeitgenossen wie die Patriarchen Timotheus (380—85) und Petrus (373—80) von Alexandrien zu deuten. Er stellt in Abrede daß Dionysius sich als direkten Schüler des Apostels Paulus darstelle, und meint, ein Schriftsteller der Ignatius und Clemens von Alexandrien zitiere, könne nicht Apostelschüler sein wollen. Er sucht die Sonnenfinsternis (ep. ad Polykarp. cp. 7) nicht etwa wegzudeuten, wie Andere, sondern in höchst seltsamer Weise mit einer feurigen Kreuzerscheinung zu kombinieren, für die er Analoga im 4. Jahrh. wie im 19. Jahrh. herbeibringt. Er deutet die Versammlung am Sterbebette der Maria (de div. nom. III, 2) unter Vorschlag der Konjektur μνῆμα statt σῶμα, und unter Berufung auf die anders lautende Schilderung des Todes der Maria im armenischen Brief an den Titus, den er einfach für echt-Dionysisch ausgibt, zu einer Wallfahrt zum Herrn-Grabe um, welche er hypothetisch für die Zeit nach 364 (Julians Tod und Zerstörung des Tempelbergs) annimmt — lauter Argumente, deren staunenswerte Künstlichkeit jedem unbefangenen Leser der Texte ohne Weiteres einleuchtet. Hiernach erst wendet er sich gegen Stiglmayrs Programm, und führt mit demselben eine Debatte über die literarischen Beziehungen, in der vor allem die Allgemeinheit der Gegenbemerkungen auffällt,

mit denen er sich einem näheren Eingehen auf die gegebenen philologischen Vergleichungen zwischen Dionysius und Proklus (de mali subsistentia) entzieht, um eine „gemeinsame Quelle“ für wahrscheinlich zu halten. Im übrigen gehen wir auf die berührten Einzelfragen nicht ein, da Stiglmayr die Verteidigung seiner Positionen selbst geführt hat (5), worauf hier verwiesen werden kann.

6. Nirschl unterbrach diese Entgegnung Stiglmayrs mit einer Replik, in welcher er seltsamerweise seinem Gegner die Meinung imputiert, daß D. wirklich eine Sonnenfinsternis beobachtet, wirklich eine Jerusalems-Wallfahrt gemacht, und doch beides ins apostolische Zeitalter zurückverlegt habe — wobei er seinen Zeitgenossen natürlich geradezu als verrückt hätte erscheinen müssen; auch beruft er sich hier wieder auf Draeseke (1897), obwohl derselbe auf die Proklus-Frage noch garnicht eingetreten war — alles Zeichen, wie sehr diese Apologetik sich bereits verbraucht hat.

7. Inzwischen aber hatte Stiglmayr auch seinerseits auf Draesekes seltsames Verhalten hingewiesen, sich immer nur bei den Supplementärbeweisen seines Programmes aufzuhalten, dem Hauptbeweis aber konstant aus dem Wege zu gehen; auch die Versetzung des Briefes an Demophilus aber ins 4. Jahrh., die Irrelevant-Erklärung der Synode von Alexandrien (362) für den trinitarischen Sprachgebrauch (s. unter 2), die Abhängigkeit Gregors von Nazianz wird einer Gegenkritik unterzogen. Die Erörterung über letzteren Kirchenvater führt dann zu einer Auseinandersetzung mit Langen, welcher versuchte, aus den Gregor wie Dionysius gemeinsamen Ideen des ersteren Abhängigkeit zu erhärten. St. zeigt, dass diesen Ideen dasjenige individuelle Gepräge abgeht, welches allein solchen Schluß erlauben würde; es liegt nur eine auf sehr viele patristische Schriftsteller ausdehnbare Ideengemeinschaft, insbesondere durch die Mysterien-Terminologie herbeigeführt, vor. Ähnlich verhandelt St. mit Langen über Cyrill, Basilius, Greg. Nyss., Didymus. Wäre Dionysius von all diesen Theologen bereits gekannt und benutzt worden, so hätte er eine Autorität besessen, die seine Zurückweisung zu Konstantinopel 533 unmöglich gemacht hätte.

8. Auf Draesekes Vermutung, Photius habe die Apostelschülerschaft des D. bereits bezweifelt, antwortet Stiglmayr mit der Anführung einer Anzahl von Stellen aus Photius, die deutlich das Gegenteil beweisen. Eben durch ihn seien auch der römische Bibliothekar Anastasius wie Scotus Erigena in ihrem Urteil mitbestimmt worden.

9—12. In einer Reihe dogmengeschichtlicher Arbeiten zu D., auf welche hier, ihres ausschließlich theologischen Inhalts wegen, nicht näher einzutreten ist, verfolgt Stiglmayr vorzugsweise den Zweck, die katholische Seite seines Autors hervorzukehren, und besonders den kontinuierlichen theologischen Zusammenhang zwischen ihm und den früheren Vätern nachzuweisen. Gleichwohl sind diese Ausführungen des Verf. vielfach auch für das Verhältnis grade der spezifisch-katholischen Tendenzen des D. zum Neuplatonismus von Interesse, wenn auch vielleicht nicht ganz im Sinne des Verfassers. Ist z. B. die Eschatologie durchaus katholisch-gesetzlichen Gepräges, vor allem mit genauer Vergeltungslehre ausgestattet, so zeigt andererseits das Begräbnisritual (hier. eccl. cp. 7) deutlich die objektiv bestehende Verwandtschaft zwischen der katholischen und neuplatonischen Mystik, besonders in der Lehre von der Gebetswirkung und ihren Bedingungen. Die Idee der zahllosen Vermittler im neuplatonischen Emanationssystem erscheint ja bei D. geradezu benutzt für die Erhärtung der heilsmittlerischen Stellung der Kirche und ihrer priesterlichen Organe. So schwierig es ist, die theoretisch-philosophische Seite des Neuplatonismus mit den besonderen Glaubensvorstellungen der alten Kirche auszugleichen, so verwandt ist vielfach die religiöse Praxis beider Systeme. Hier tritt für ein unbefangen-historisches Urteil die paganische Seite des katholischen Christentums viel deutlicher hervor, als auf seiten des Dogmas. Das Gesetzmäßige jener Vermittlung, worauf D. so großen Wert legt und worin Stiglmayr vor allem den christlichen Gedanken der Ausgleichung zwischen Gerechtigkeit und Gnade gegeben findet, tritt unseres Erachtens grade vom neuplatonischen System her ganz homogen ein in den Dienst der religiös-moralistischen Gesetzlichkeit des katholischen Systems.

13. Mittlerweile hatte auch Koch wieder das Wort genommen zu einer kritischen Revision der seit 1896 erwachsenen Literatur in unserer Frage. Nach einem Hinweis auf Parkers wunderliche Apologetik der es gleichwohl in Deutschland an Verteidigern nicht fehlte, auf Zöcklers Vorschlag einer Teilungshypothese (Jahresbericht für Geschichtswissenschaft 1895, IV, 90); auf Willmanns verschwommene Phantasien, und selbst Hilgenfelds noch reservierte Haltung (Berliner philol. Wochenschrift 1897), kommt er zu Draesekes und Nirschls Auseinandersetzungen (S. 367—78 und 378—98). Mit Rücksicht darauf, daß Koch in seiner Monographie (s. unter 20) manches hier Erörterte wiederholt hat, beschränken wir uns auf die Heraushebung seiner Haltung gegenüber Draesekes Prokop-Hypothese. Er bezweifelt, daß auch unter Einräumung der Verfasserschaft des Prokop für das ganze Buch des Nikolaus von Methone der Beweis Draesekes ausreiche: das chronologische Gedränge wird allerdings unter dieser Voraussetzung arg; immerhin habe Draeseke die Lebenszeit des Prokop zu früh angesetzt; das citierende Präsens seiner Polemik begreife sich auch noch nach dem Tode des Proklus, ja selbst noch in der Zeit und der Feder des Nikolaus von Methone. Daß Prokop den Proklus für abhängig von Dionysius hielt, war Folge davon, daß ihm letzterer eben der Areopagite war, was Draeseke vergebens unsicher zu machen suche. Schließlich aber bleibe doch völlig unsicher, wie viele Citate aus Dionysius etwa von Nikolaus selbst herstammen. — Bei dem geringen Gewicht von Nirschls Argumenten hat Koch mit denselben leichtes Spiel. Wir begnügen uns daher, ähnlich wie bei Stiglmayrs Erwiderungen (5) mit dem Hinweis auf ihre eingehende Widerlegung. Koch schließt mit einem Referat über Stiglmayrs Publikationen, soweit sie damals vorlagen und verweist auf seine Monographie.

14. Anders als Koch nimmt Stiglmayr zu Draesekes Prokop-Argument Stellung. Er bestreitet nicht allein mit Ehrhardt (bei Krumbacher, Byzantinische Literaturgeschichte 2. Aufl. S. 126) die Möglichkeit, auf Grund des Zusammentreffens von drei Textseiten die Schrift des Nikolaus einfach für die des Prokop zu erklären, und hält die angeblichen Spuren der Abfassung im 5. Jahrhundert

mit Koch auch im 12. Jahrhundert für ebenso gut möglich, zumal bei dem damaligen Wiederaufleben des Klassizismus und der großen Rolle, welche die στοιχείωσις des Proklus im Mittelalter spielte; — er bestreitet ferner nicht bloß, daß Nikolaus eines so dreisten und kritiklosen Plagiats, wie Draeseke es ihm zutrauen muß, fähig gewesen sei; — sondern er bestreitet, daß Prokop überhaupt je eine derartige Schrift, wie das Fragment sie ihm beilegt, geschrieben habe, und läßt sich daher auch nicht, wie Koch, auf eine Zurechtrückung des eventuellen chronologischen Verhältnisses zwischen Prokop und Dionysius ein. Die Zeugen schweigen von einer ἀντίῤῥησις des Prokop gegen Proklus. Während diese bei Nikolaus den Dionysius allerdings vielfach benutzt und Proklus von letzterem abhängig setzt, kennt Prokop in seinen zahlreichen exegetischen Schriften den Dionysius noch nicht. Wo Berührungen sich finden, war Cyrill von Alexandrien, von dem Dionysius seinerseits abhängig ist, der Mittelsmann. An sachlichen Differenzen zwischen Prokop und Dionysius fehlt es nicht, und letztern vor den Aposteln bevorzugt hat weder, richtig verstanden, Nikolaus, noch ist es Prokop zuzutrauen. Ferner aber ist auch der Charakter der Exegese in Prokops Kommentaren und in Nikolaus' ἀνάπτυξις sehr verschieden, wie auch der Stil beider Schriftsteller wesentlich differiert. Nikolaus ist abhängig von späterer byzantinischer Theologie. Aus all diesen Gründen will Stiglmayr die Richtigkeit der Überschrift des Fragments im Cod. Vat. 1096 überhaupt nicht zugeben. Der Kodex ist sehr jung, das Fragment erst aus saec. XV. Es steht in einer Katenensammlung gegen Palamas. Gegen diesen war auch das Fragment aus Nikolaus brauchbar und wurde vielleicht absichtlich, um besser zu wirken, mit dem berühmteren Namen des Prokop versehen. Mit dieser radikalen Stellungnahme wird freilich die von Draeseke angeschnittene Frage wohl auch noch nicht zur Ruhe kommen.

15. Langen in seiner erneuten Erörterung über die angebliche Schule des Hierotheus gibt jetzt die Abhängigkeit von div. nom. cp. 4 von Proklus zu — erklärt die Stelle aber für Interpolation.

16. Krüger meint den Dionysius mit einem Dionysius Scholasticus des ausgehenden 5. Jahrhunderts identifizieren zu dürfen.

Als ob der Fälscher überhaupt in Wirklichkeit „Dionysius“ müßte geheißen haben (cf. außerdem Stiglmayr, Zeitschr. f. kath. Theol. 1899 S. 719).

18. Auch im Jahr 1900 noch berichtete Koch aufs neue über die weiter erwachsene Literatur. Zur Prokop-Frage hält er auch hier ein chronologisches Arrangement noch für notdürftig möglich (Proklus' στοιχείωσις schon 440 da, Dionysius dann etwa noch vor 470; endlich um diese Zeit Prokops ἀντίῤῥησις). Aber die Abhängigkeit des Proklus von Dionysius wäre jedenfalls ein Irrtum des Prokop gewesen. Doch auch Stiglmayr und Draeseke halten noch eine Reihe von Ausdrücken für spezifisch dionysisch, die tatsächlich auch dem Proklus eigen sind, ohne daß von einer Abhängigkeit des letztern die Rede sein kann. Dies und anderes weist indes schon auf die Monographie Kochs hin.

19. Stiglmayr beleuchtet den (VIII.) Brief des Dionysius an den Demophilus, einen seine kirchliche Kompetenz überschreitenden Mönch, und erweist diesen Anlaß als fingiert, wie den Inhalt des Briefes als durch die tumultuarische Rolle motiviert, welche das Mönchtum überhaupt in den kirchlichen Streitigkeiten am Ausgang des 5. Jahrhunderts spielte.

20. Der Titel von Kochs Monographie erklärt sich daraus, daß der Verf. allerdings je und je die Gelegenheit ergreift, einem hartnäckigen Traditionalismus gegenüber den neuplatonischen Charakter des Areopagiten überhaupt, sowie seine Beflissenheit im Aufsuchen der Mysterien-Analogie im besondern zu erweisen (vergl. S. 5. 110—116. 169. 175); auch auf seinen Charakter als Falsarius neue Lichter fallen zu lassen (S. 27. 55. 116ff.). In der Hauptsache aber ist die Monographie der Verbreiterung der Basis gewidmet, auf welche die Behauptung der Abhängigkeit des Pseudo-Dionysius von Proklus zu gründen ist, und welche zunächst in der Vergleichung von Div. Nom. IV, 19—35 mit de mali subsistentia gelegt war. Der Verf. beginnt mit Äußerlichkeiten. Schon die Wahl der Titel für seine Schriften, die Manier, sie als Aporien- und Anfragen-Beantwortungen zu stilisieren, zeigen den Areopagiten beeinflußt vom neuplatonischen Jargon; wobei zugleich gewisse Widersprüche die dargelegte Situation als Fiktion enthüllen. Schon hier (§ 3 die Vision

des Karpus, Ep. 8,6) sucht der Verf. die Abhängigkeit von Proklus wieder im Detail zu erweisen. Doch scheint Stiglmayrs Verweisung auf Nilus (Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, S. 18), welche der Verf. selbst heranzieht, einfacher. Einleuchtender schon ist bei den Eingangs- und Übergangsformeln (§ 4) die Vergleichung der Einleitungsgebete zu Proklus' Parmenides-Kommentar und zur theologia mystica (S. 30); sowie der Eingänge zur Plat. theol. und zur hier. coel. Besonders wichtig erscheint der Nachweis, daß Dionysius seine Bezeichnung der Bibel und der biblischen Schriftsteller als „Theologie“ und „Theologen“, womit er unter den Vätern einzig dasteht, von Proklus hat, der seine alten religiösen Autoritäten in gleicher Weise auszeichnet: dabei weist der Verf. auf Spuren von Wechselwirkung zwischen Christentum und Neuplatonismus überhaupt hin: die Behandlung des Heidentums als Buchreligion läßt Einwirkung des Christentums erkennen; dagegen erfolgt die Bezeichnung seines heiligen Buches als λόγια bei Dionysius wieder nach dem Vorgang der Neuplatoniker, als λόγια θεοπαράδοτα speziell in Abhängigkeit von Proklus. Ihm folgt er auch in den Bezeichnungen seiner angeblichen Lehrer und Führer (§ 7), wie der Schüler (bes. νεοτελής S. 53f.). — Tiefer führen die materialen Berührungen (Kap. 2). Bei der Ausführung über die Schönheit (div. nom. IV, 7) ist freilich der Verf. gegenüber Jahn und Draeseke im Nachteil, da diese einfach auf Diotimas Rede in Platos Symposion verweisen. Der Verf. konstatiert jedoch eine Verwirrung in der Überlieferung, welche auf Verlorenes von Proklus hindeutet, das als Vermittelung in Betracht kommen könnte, zumal in gewissen Ausdrücken für die Schönheit D. und Proklus sich wieder begegnen. Auch den Abschnitt über die Liebe (div. nom. IV, 10—17), welchen Jahn und Draeseke ebenfalls platonisch finden, erweist Koch (§ 9) evident als beeinflußt durch Proklus. Besonders reichlich ergeben sich die Parellelen in den Lehren über Gottes Wirksamkeit und Vorsehung (S. 74—91). Doch dürfte zu fragen sein, ob charakteristische Differenzen im Gedankengehalt vom Verf. entsprechend gewürdigt sind. —

Seinen zweiten Teil beginnt der Verf. mit einer Übersicht über die neueren Untersuchungen bezüglich des Verhältnisses von

antikem Christentum und Mysterienwesen. Er erteilt hier Anrich das Lob der Vorsicht, findet jedoch gleichzeitig seine Ausscheidung des Areopagiten nicht berechtigt. Allein in eine Darstellung, welche das Eindringen der Mysterien-Analogie in Theologie und Kultus der Kirche vorzugsweise als spontanen und unvermeidlichen geschichtlichen Vorgang zeichnen wollte, paßte das absichtsvolle Kunstprodukt der areopagitischen Schriftstellerei und Theologie in der Tat nicht. Auch der Verf. betont ja, daß Dionysius in dieser Manier alle seine Vorgänger überbietet, und so richtig es ist, daß er auf die Folgezeit stark gewirkt hat, so war es eben doch erst die Zeit, wo der Gegensatz zum außerchristlichen Heidentum nicht mehr aktuell war, mithin nicht mehr warnte, und der paganische Zug innerhalb des Christentums bereits so mächtig geworden war, daß die Kirche gern acceptierte, was demselben Nahrung bot. Diese Stimmung, in welche der Areopagite in der Tat trefflich hineinpaßte, war mithin schon anders als die seiner Gegenwart und nächsten Vergangenheit, und Dionysius war daher erst der Mann der Zukunft; wie denn auch der Verf. (§ 16 myst. Geheimhaltung) selbst sieht, daß seine Geheimnistuerei mit dem Niedergang der Arkan-Disziplin am Ende des 5. Jahrhunderts in eigentümlichem Kontrast steht; während sie einer späteren Zeit sehr ehrwürdig erschien. — Als auszeichnend erachtet der Verf. für ihn auch hier wieder sein besonderes nahes Verhältnis zu den Neuplatonikern, besonders Proklus, während allerdings das Milieu überhaupt, in dem der Areopagite sich hier bewegt, bis zu Philo und Plato zurückreicht (vergl. die Zusammenstellung über das mystische Ruhen und Schweigen § 17, S. 123—128). Bezüglich der Koinzidenzen mit Proklus heben wir heraus die glückliche Erläuterung der τυραννικαὶ ἀνομοιότητες (S. 100); die Proklischen aristokratisierenden Wendungen betreffs der Vorbereitung zur Weihung (118—122); das Zusammentreffen in der Unterscheidung eines metaphysischen und noetischen Schweigens (S. 133).

Im § 18 (Mystisches Schauen und Einswerden) durfte m. E. noch ausdrücklicher darauf hingewiesen werden, daß dem formal so nahen Verhältnis des Dionysius zu Proklus, wie der Verf. es zweifellos auch hier erwiesen hat, eine sachliche Annäherung

gerade der späteren Neuplatoniker an den christlichen Standpunkt zur Seite geht. Beim Verfasser tritt das hier deshalb nicht in wünschenswertem Maße hervor, weil er es unterläßt (oder nach seiner oben S. 409f. besprochenen Abhandlung es ablehnt) auf die Differenzen zwischen Plato und Plotin einerseits und Philo und den Christen andererseits hinzuweisen. Denn weder kommt er hier darauf zurück, daß die Haltung Philos mit ihrer Hervorhebung der menschlichen Schwäche, des göttlichen Monergismus und der bloßen Relativität des Schauens (S. 139f.) von Plato charakteristisch abweicht, noch geht er auf die christlichen Autoren überhaupt ein, bei denen sich dieser Zug so bedeutungsvoll fortsetzt. Er geht vielmehr sofort auf Plotin über; doch erkennt er, wie wir wissen, nicht an, daß bei diesem jener Zug wieder zurücktritt; vergl. darüber das oben Bemerkte (S. 410). Demgegenüber herrscht aber wieder bei den späteren Neuplatonikern eine andere Stimmung. Jamblich betont die menschliche Schwäche stark, und die Schrift „de mysteriis" weiß sehr deutlich von der erlösenden Zuvorkommenheit der Götter zu reden. Ebenso ist hier, wie vollends bei Proklus die Parrhesie bezüglich der Schauung wieder im Zurückweichen, und so interessant es ist, wenn Dionysius, wenigstens sachlich, auch mit Proklus' Lehre vom ἄνθος τοῦ νοῦ zusammentrifft (S. 150ff.), so weiß doch der Verf. (160), daß er gleichwohl „im Anschluß an Philo und Gregor von Nyssa nachdrücklichst betont, daß auch das mystische Schauen kein völliges Begreifen Gottes involviert, da dieses unmöglich ist". Christen und spätere Neuplatoniker scheinen doch in der Ahnung zusammenzutreffen, daß die intellektualistische Konstruktion der „Schauung" als vollendete Abstraktion psychologisch unrichtig war, sofern die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins sich eben anderweitig herstellt als durch den Intellekt und seine Überanstrengung; wir haben dafür heute die Kategorie der „religiösen Erfahrung" unter Betonung ihres rezeptiven Charakters. Dionysius seinerseits weiß das gleiche freilich nur noch grade durch „Steigerung und Häufung der Ausdrücke" (S. 159f.) zu sagen. Aber so gewiß er deshalb auch, wie der Verf. richtig betont, an der diesseitigen Erreichbarkeit der ἕνωσις festhält, so interessant ist doch andererseits bei ihm wie bei Proklus das Auftauchen des Begriffs der

πίστις in diesem Zusammenhange (S. 161), wie auch die Möglichlichkeit, daß er die Ausdrücke, mit denen er sich den religiösen Gehalt der Taufe, oder etwa die Mystik von Gal. 2,20 neuplatonisch verdolmetscht, gerade bei Proklus zu finden vermag. In dieser Richtung liegt aber allerdings der Ausdruck ἐπιβολή wohl nicht; er bezeichnet vielmehr gerade das Ergebnis der eigenen Energie des religiösen Subjekts, nicht aber (wie der Verf. meint) das der göttlichen Initiative. Diese ist überhaupt der Punkt, wo die Differenz der beiden religiösen Anschauungsweisen trotz aller Annäherung immer wieder hervorbricht. Einstweilen jedoch sei nur konstatiert, daß der Verf. auch in seinen § 19 („Die drei Wege") und § 20 („Die Gebetstheorie") die Einkleidung dieser religiösen Vorgänge bei D. in neuplatonische und besonders proklische Ausdrucksformen mit großer Beherrschung des Materials konstatiert. Wie weit ferner die Koinzidenz beim Begriffe der „Vergottung" geht, ist längst nur allzu bekannt. Auch hier indes tritt der formalen Ähnlichkeit die materiale zur Seite, daß der Begriff, wie naturgemäß bei den Christen längst, so auch bei den späteren Neuplatonikern einer offenbaren Ermäßigung unterliegt. In den letzten Abschnitten behandelt der Verf. noch eine Reihe von Begriffen aus der neuplatonischen Methodik (Symbolik und Allegorie), wo auch die vielberufene verneinende und bejahende Theologie ihre Herleitung aus der Terminologie des Proklus findet.

Es ist durchaus verständlich, wenn der Verf. bei der gegenwärtigen Lage der Kontroverse S. 257 bemerkt, „der Plan seiner Darlegungen habe es mit sich gebracht, daß mehr die Koinzidenzen als die Divergenzen betont wurden". Allein wenn der Verf. dabei bezüglich des prinzipiellen Unterschiedes zwischen D. und den Neuplatonikern auf Huber „die Philosophie der Kirchenväter" S. 337—341 verweist, und man hier dann lediglich die christlichen Dogmen erörtert sieht, welche Dionysius ziemlich gewaltsam seinem neuplatonischen Rahmen einfügt, so tut das der Prinzipienfrage nicht Genüge. Bei dieser handelt es sich um den verschiedenen Grundcharakter der Weltanschauungen, die hier zusammentreffen. Auf ihn kommt auch der Verf. an einigen Stellen seines Werkes zu reden; doch, wie mir scheint, einerseits überhaupt nicht immer

wo es erforderlich war, andrerseits, wo es geschieht, nicht immer ganz sachentsprechend. So legen es z. B. die Mitteilungen und Zitate des Verf. selbst schon S. 32 f. 62. 97. 104 f. nahe, auf den Unterschied aufmerksam zu werden, der bezüglich der Ansichten von der Offenbarungsvermittlung zwischen Dionysius und Proklus obwaltet. Bei ersterem ist es stets viel direkter die Gottheit selbst, welche hierbei tätig erscheint; bei Proklus sind es, wie überhaupt bei den Neuplatonikern, Menschen; S. 62. 97 sogar geradezu sein Lehrer Syrian. Überhaupt ist, wie es der christlichen Weltanschauung entspricht, bei Dionysius durch all seinen neuplatonischen Schwulst hindurch immer der Gedanke einer von der Gottheit ausgehenden Initiative behufs der Erlösung, und zwar der Erlösung nicht bloß Einzelner, sondern der Menschheit, sichtbar. So ist derselbe bei ihm z. B. in der Theorie der „Drei Wege“ (§ 19) nicht zu verkennen. Denn das Institut der Hierarchie, so sehr in ihrem Wirken die menschliche, theurgisch-heilsmittlerische Aktivität hervortritt, konstruiert der Areopagite doch eben mit ganz besonderer Beflissenheit von der die Erlösung intendierenden Gottheit aus. Dem entspricht bei den Neuplatonikern doch im wesentlichen nur die metaphysisch konstruierte Allgegenwart der Gottheit, die behufs individueller Selbsterlösung zweckentsprechend zu benutzen dem Menschen überlassen bleibt. Dieser Unterschied läßt sich auch bei der Gebetstheorie (§ 20) nicht übersehen, welche der Verf. bei D. „ohne jeglichen christlichen Gedanken“ findet. Schon in seiner Parallele aus de myst. und D. (S. 179) enthält aber das τῇ θεοπαραδότῳ δωρεᾷ τῶν τελειωτικῶν μυστηρίων bei letzterem die christliche Pointe. So sehr ferner auch D. die göttliche Allgegenwart betont (div. nom. 3,1 καὶ γὰρ ἄυτη μὲν ἅπασι πάρεστιν etc.), so sehr sticht doch sein einfach religiöser Hinweis auf die zwischen Gott und uns bestehende direkte Verbindung (σειρᾶς . . . εἰς δεῦρο καθηκούσης und nachher die πείσματα) ab von den „Ketten“ der endlosen Vermittelungen, wie sie Proklus kennt. Der Verf. „begreift nicht recht, warum D. mit solchem Aufwand von Bildern eine doch ziemlich unschuldige Vorstellung bekämpft, daß man nämlich durch das Gebet göttliche Kraft, göttliche Wohltaten auf sich herabzieht“. „Daß nicht Gottes Güte und Macht durch den Menschen,

sondern der Mensch durch sie beeinflußt wird" scheint ihm ein ziemlich irrelevanter Unterschied. Mir scheint sich gerade darin ein reineres Gottesbewußtsein auszudrücken; und wenn auch die Schrift de mysteriis gegen den Gedanken eines καθέλκεσθαι der Götter polemisiert, so gilt auch hier, daß der spätere Neuplatonismus reinigende und doch wohl christliche Einwirkungen nicht verleugnet. Doch ist das sporadisch. Der Unterschied stellt sich immer wieder her; so auch in der Vorstellung von der Vergottung. Auch hier blickt bei D. das Christliche durch in der Betonung der direkten Selbstbeteiligung der Gottheit an der Instituierung der irdischen Hierarchie (E. H. I, 4) und der Verleihung der Eucharistie als des wirksamsten Vergottungsmittels; nicht dagegen in jener Theorie abgestufter dynamischer Allgegenwart, welche dem Verf. (S. 194) „neuplatonisch-christlich" erscheint, wobei er doch selbst ihren emanatistisch-pantheistischen Klang empfindet. Auch aus dem vom Verf. S. 229f. (vergl. S. 238 Note) Citierten geht hervor, daß Proklus sich die Offenbarung mehr wie eine spontan erfolgende Ausstrahlung, D. dagegen als wirkliche Selbstbetätigung der Gottheit denkt. Das führt auf das Verhältnis derselben zur Endlichkeit überhaupt, und damit auf den letzten religiösen Anschauungshintergrund dieser Theologien. Und wo ließe sich der der christlichen wohl besser beobachten als in dem Abschnitt über die Liebe div. nom. IV, 10—17. So sehr der Tenor auch hier im allgemeinen proklisch sein mag, so fehlt doch, so viel ich sehe, eine Parallele zu der Ausführung IV, 13, wo D. Gott eine hochpersönliche affektvolle Liebe zur Endlichkeit zuschreibt. Im § 11 (Gottes Wirksamkeit und Vorsehung) kommt auch der Verf. auf diese Fragen. Neben den Parallelen in der Ausdrucksweise sieht er hier selbst eine charakteristische Differenz im Gedanken hervortreten, daß nämlich die neuplatonische Vorstellung vom Eingehen der Vorsehung in alle Formen endlicher Besonderheiten der christlichen Gottesvorstellung nicht entspricht (S. 77). Auch S. 81 Note bemerkt der Verf., daß Proklus die Ähnlichkeit zwischen Gottheit und Endlichem mehr, fast bis zur Identität betont. Aber auch S. 83 tritt in der Parallele doch wieder der Unterschied hervor, daß nach Proklus das Endliche mehr selbst-

ständig zur Gottheit hinstrebt, bei D. durch die Macht der Gottheit ihr zugewendet wird. Und auch S. 84/85 zeigen die citierten Stellen, daß Proklus mehr das Unbewegtbleiben Gottes selbst festhält, D. dagegen ein Interesse an der Eigenbewegung Gottes hat. Und div. nom. 8,8, wo der Verf. bei D. das Christliche wieder vermißt (S. 91), müßte dies doch nicht, wie er meint, in Herbeiziehung biblischer Beispiele bekundet sein, sondern in der Betonung eines lebendigeren direkten Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Diese aber ist vorhanden; denn nach der Parallele S. 90 ist bei D. das erziehende Subjekt die göttliche Gerechtigkeit selbst, bei Proklus dagegen erscheint der erzieherische Effekt indirekt durch den apparentium bonorum defectus vermittelt. Daß alle diese Differenzen verraten, wie wenig die philosophische Anschauungsweise, in deren Einkleidung die christliche Theologie hier auftritt, zu dem Wesen der letzteren paßt, ist selbstverständlich. Es zeigt sich darin aber wieder nichts anderes, als daß D. Vorläufer der Scholastik war, deren ähnliches Gesamtunternehmen so wenig gelang und gelingen konnte wie das seinige. Aus alledem aber ergibt sich, wie wenig das Problem, welches der Verf. so fördernd bearbeitet hat, sich auf das Gebiet philologisch-literarhistorischer Interessen beschränken lassen wird, auf dem es zunächst sich wiederum geltend gemacht hat.

21. Wir schließen unsern Bericht über den Verlauf einer der bedeutsamsten Kontroversen der Philosophie- und Religionsgeschichte mit Stiglmayrs Artikeln über das Buch von Koch. Neben herzlicher Zustimmung und Empfehlung fehlt es nicht an Ergänzungen, besonders was Parallelen bei anderen Kirchenvätern betrifft (cf. S. 614ff.), namentlich auch Parallelen sachlicher Art wie z. B. zum Gesichtspunkt der bejahenden und verneinenden Theologie; oder Christi Darstellung als Kampfrichter u. A., wo aber doch Dionysius die Sache in der von Proklus geprägten Form bringt. Wie schon in der Arbeit über die Eschatologie des Dionysius, so weist St. auch hier darauf hin, daß Proklus zum erstenmal und daher nicht, ohne sich zu entschuldigen, den Ausdruck τελετάρχης mit seinen Derivaten von den Vorstehern der Mysterien auf die Gottheiten selbst überträgt; und Dionysius bezeichnet demzufolge auch

seinerseits Gott als Quelle aller hierarchischen Erleuchtungen und Gewalten mit eben diesem von Proklus dargebotenen Ausdruck. Der Verf. hätte übrigens darauf hinweisen können, daß in diesem „erstmaligen“ Vorgehen des Proklus sachlich eine bedeutsame Konzession an die christlich-religiöse Betrachtungsweise liegt, die den Gesichtspunkt zur Geltung bringt, daß Gott selbst es ist, der die Erlösung einleitet, nicht der Priester. Sachlich liegt dazu die Parallele schon früh vor bei den Gnostikern und Alexandrinern, die Christum oder den Logos selbst zum „Mystagogen“ machen.

Zum Schluß bemüht sich Stiglmayr, was in den „Historisch-Politischen Blättern“ wohl als besonders notwendig empfunden worden ist, die katholischen Leser über die durch diese kritischen Resultate eintretende Entwertung des Dionysius zu beruhigen. Die Art, wie es geschieht, ist charakteristisch genug, um hier skizziert zu werden. Im allgemeinen erklärt der Verf. die am Beispiel von Proklus und Dionysius wieder einmal evident gewordene Abhängigkeit der patristischen Theologie von der griechisch-philosophischen Schule durch die seinen Lesern geläufige Unterscheidung von übernatürlicher und natürlicher Wissenschaft. Die übernatürliche Offenbarungspflanze habe das Recht gehabt, die natürlichen Stoffe des Nährbodens, in den sie gesetzt sei, zu benutzen und anzueignen. Die Frage, ob dies ohne Alterierung resp. Trübung ihres „unfehlbaren Wahrheitsgehalts“ möglich gewesen sei, wird dabei klüglich umgangen. Es wird indes doch für die wissenschaftliche katholische Theologie der Anspruch erhoben, die richtige Mitte darzustellen zwischen zwei Extremen: dem „ungläubigen“, welches die „Übernatürlichkeit“ des Christentums ignoriere (so Hatch, Anrich u. A.); und dem anderen, welches, die entwicklungslose Stabilität der katholischen Dogmatik übertreibend, alles im Verlauf der Zeit aus der Umgebung Angeeignete zur Glaubenssubstanz rechnen wolle. Der Verfasser dagegen erkennt eine „Entwicklung“ bezüglich der geistigen Durchdringung der überlieferten Wahrheit an; schon dies im Munde eines Jesuiten eine bedeutsame Konzession an die neuere Geschichtsforschung. Daß gleichwohl dabei die übertriebene Wertschätzung, die Dionysius als Zeuge der „unfehlbaren Tradition“ jahrhundertelang besessen, nunmehr ihr Ende haben muß, wird nach dem

Verf. deshalb zu verschmerzen sein, weil die Mystik tatsächlich durchaus nicht so ausschließlich auf ihm basire, wie man irrtümlich vielfach angenommen habe. Sie sei sowohl bei den Vätern vorher, wie auch z. B. bei einem Bernhard nachher in völliger Unabhängigkeit von ihm vorhanden und wirksam gewesen. Vermißt wird natürlich in diesen Auseinandersetzungen die einfache religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, die den Unterschied der betreffenden Literaturen, der griechischen einerseits, der christlichen andererseits, bei aller Ähnlichkeit nicht in der Differenz des „Übernatürlichen“ und „Natürlichen“, sondern in der immer wieder zu Tage tretenden Verschiedenheit der beiderseits zu Grunde liegenden religiösen Prinzipien erblickt; ein Gesichtspunkt freilich, den Hatch u. A. für die Patristik ebenfalls nicht anerkennen, was dann zu vielfachen Übertreibungen bezüglich der Unselbständigkeit der christlichen Schriftsteller führt, während er bei Anrich zwar vorhanden ist, aber zu wenig verwendet wird.

Joannes Philoponus.

1. Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII rec. Gualterus Reichardt, Leipzig 1897.
2. Joannes Philoponus. De Aeternitate mundi contra Proclum, ed. Hugo Rabe, Leipzig 1899.

1. Von den beiden neu edierten Werken des Philoponus ist das zuerst erschienene das jüngere. Reichardt eliminiert nämlich zunächst die Streitfrage über die Lebenszeit des Philoponus durch Berichtigung der Zeitangabe im Kommentar über Aristoteles' Physik mittelst der Lesart des Codex Marcianus 230 (517 statt 617), und eruiert dann als Abfassungszeit der von ihm edierten Schrift die Jahre 546—549. Nur in einem einzigen Codex, einer Sammelhandschrift der Wiener Bibliothek (theol. graec. 29, saec. X, XI) hat sich das Werk erhalten, und nur in der Ausgabe, welche 1630 der Jesuit Corderius mit einer schlechten lateinischen Übersetzung herausgab, lag sie bisher vor; denn nur diese Ausgabe ist auch von Gallandi herübergenommen (tom. XII). Die Arbeit des Herausgebers, dem eine Kollation der Handschrift von Heinrich Golzer vorlag, war um so schwieriger, als der Stil des „Grammatikers“

Philoponus auffallend viel zu wünschen übrig läßt. Der Wert des Buches beschränkt sich nicht auf seine eigentlichen Ausführungen zum Hexaëmeron, sondern liegt teils in der Fülle des von Philoponus beigebrachten philosophiegeschichtlichen Materials, teils auch in dem Umstande, daß wir eine fast lückenlose Kenntnis der Übersetzungen der Aquilas, Symmachos und Theodotion zu Gen. 1. daraus gewinnen.

2. Auch das ältere, 529 abgefaßte Werk über „die Ewigkeit der Welt gegen Proklus“ liegt nur noch in einer älteren Handschrift der Marcusbibliothek von Venedig (graec. 236, saec. IX, X) vor, von der die übrigen, eine Pariser (graec. 2058 saec. XV), eine im Escurial (saec. XVI) und eine andere, jetzt verlorene, abgeschrieben worden sind. Herausgegeben vollends war die Schrift seit 1535, wo der Venetianer Arzt Trincavelus sie edierte, garnicht wieder. Außerdem sind zwei lateinische Übersetzungen von 1551 und 1557 vorhanden. Leider fehlt in der Venediger Handschrift und so auch in allen übrigen Texteszeugen Anfang und Schluß des Buches. Doch ist die Handschrift, welche der Herausgeber sehr exakt beschreibt, sonst vorzüglich.

Daß die uns noch übrigen Werke des Philoponus — seine spezifisch dogmatischen Schriften über die Trinität und die Auferstehung hat die Kirche wegen Ketzerei unterdrückt — heute die Aufmerksamkeit der Philologen auf sich ziehen, ist warm zu begrüßen. Auch der Kommentar zur Physik des Aristoteles ist 1887 von Vitelli neu herausgegeben. Gerade die jetzt edierten Schriften bieten der Forschung viel neues Material, sowohl bezüglich der Geschichte der alten Philosophie, als auch bezüglich der Entstehungsgeschichte der Scholastik; zudem handelt es sich in ihnen immer noch bis zu einem gewissen Grade um wirkliche philosophische Probleme, bei deren Beantwortung Philoponus mit relativer Selbstständigkeit diejenigen Positionen verteidigt, welche ihm für die christliche Weltanschauung konstitutiv erschienen.

(Schluß folgt.)

Nachtrag zum Jahresberichte über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1899 und 1900.

Herr Professor Heinrich Maier macht mich darauf aufmerksam, daß von seinem Werke: „Die Syllogistik des Aristoteles“ nicht nur der S. 269ff. angezeigte zweite, sondern auch schon der dritte Band im Jahre 1900 erschienen ist. Ich bedaure, daß mir dieser Umstand bei Abfassung des Jahresberichtes für 1899 und 1900 nicht bekannt war. Doch wird die Anzeige dieses Bandes natürlich im nächsten Jahresberichte nachgetragen werden.

H. Gomperz.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Bargmann, H., Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie. Diss. Lpz.

Baron, H., Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Gesch. d. erkenntnistheoretischen Dualismus. Diss. Münster.

Barth, Paul, Die Stoa (Frommanns Klassiker der Philosophie, herausg. von Prof. Dr. Rich. Falkenberg, XVI). Stuttgart. F. Frommann.

Bauch, A., Die Psychologie A. Schopenhauers dargestellt als Lehre von den Motiven. Diss. Lpz.

Beer, Priv.-Doz. Dr. Theodor, Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers. Ein nichtkrit. Referat üb. Machs „Analyse d. Empfindungen". Mit einem Porträt Machs. Dresden. C. Reißner.

Bhagavad Gita, die, Das Lied von der Gottheit etc. Ins Deutsche übertragen etc. von Dr. Franz Hartmann. 3. Aufl. Berlin. C. A. Schwetschke & Sohn.

Christiansen, B., Das Urteil bei Descartes. Diss. Freiburg.

Doẘerg, R., Fr. Nietzsches „Geburt der Tragödie" in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers. Diss. Lpz.

Endler, R., Kants physische Monadologie im Verhältnis zur Philosophie und Naturwissenschaft der Zeit. Diss. Lpz.

Evans, H., Bradleys Metaphysik. Eine Dartellung und Beurteilung. Diss. Lpz.

Fischer, E. Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Gesch. der Kantschen Erkenntnistheorie. Diss. Zürich.

Fleisch, A., Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius. Diss. Zürich.

Franzenburg, E., Absolutheit, Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes bei Schleiermacher. Diss. Erlangen.

Freedman, L. A., Substanz und Kausalität bei Berkeley. Diss. Straßburg.

Friedlaender, S., Versuch einer Kritik der Stellung Schopenhauers zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der „Kr. d. r. V.". Diss. Jena.

Gjarils, D., Die Erkenntnistheorie des Ernst Laas. Eine Darstellung des Korrelativismus. Diss. Lpz.

Goldschmidt, A., Fechners metaphysische Anschauungen. Diss. Würzburg.

Goldstein, Dr. Jul., Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes mit Berücksichtigung moderner methodologischer und erkenntnistheoretischer Probleme. Habilitationsschrift. Lpz. Dürr.

Gomperz, Theodor, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie 2. Bd. 2. durchgesehene Aufl. Lpz. Veit & Co.

Hanisch, R., Der Positivismus von Ernst Laas. Diss. Lpz.

Häussel, O., Der Einfluß Rousseaus auf die philosophisch-pädagogischen Ideen Herders. Diss. Lpz.

Heintzel, E., Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Ein Beitrag zur Gesch. der patristischen Philosophie. Diss. Erlangen.

Hennicke, O., Observationes criticae in Cl. Galeni Pergameni commentarios περὶ ψυχῆς παρῶν καὶ ἁμαρτηματῶν. Diss. Erlangen.

Hennig, M. A. E., Biedermanns Psychologie der religiösen Erkenntnis.

Horneffer, Dr. Ernst, Vorträge über Nietzsche, Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken. 4.—6. Tausend. Berlin. F. Wunder.

Hume, D., Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Nathansohn. 2. verb. Aufl. Lpz. B. Elischer Nachf.

Jenny, H. E., Haller als Philosoph. Diss. Bern.

Kahl, A., Die Philosophie der Musik nach Aristoteles. Diss. Lpz.

Kirchner, Lic. Prof. Dr. Frdr., Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 4. neubearb. Aufl. von Dr. Karl Michaëlis. (Philosophische Bibliothek 67. Bd.) Lpz. Dürr.

Lao-Tse, Die Bahn und der rechte Weg, der chinesischen Urschrift des L. in deutscher Sprache nachgedichtet von Alex. Ular. Lpz. Insel-Verlag.

Lewels, M., John Stuart Mill. Die Stellung eines Empiristen zur Religion. Diss. Münster. Druck von Theissing.

Liebmann, C., Die Logik von Port-Royal im Verhältnis zu Descartes. Diss. Lpz.

Macholz, W., Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian. Diss.

Mannheimer, Prof. Dr. Adf., Gesch. der Philosophie in übersichtlicher Darstellung. 1. Teil: I. Wesen und Aufgabe der Philosophie. II. Die Philosophie der Griechen. 2. umgearb. und erheblich vermehrte Aufl. „Die Philosophie der Griechen in übersichtlicher Darstellung.“ Frankfurt a. M. Neuer Frankfurter Verlag.

Mirkin, S., Hat Kant Hume widerlegt? Eine erkenntniskritische Untersuchung. Diss. Bern.

Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium Ed. Adf. Busse (Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. XII. pars 1). Berlin. G. Reimer.

Rose, F. O., Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke. Ein Beitrag zur Gesch. des Apriori. Diss. Zürich.

Sänger, E., Der Glaubensbegriff Kants in seinen drei „Kritiken“. Diss. Halle.

Sänger, Dr. Ernst, Kants Lehre vom Glauben. Eine Preisschrift der Krugstiftung der Universität Halle-Wittenberg. Mit einem Geleitwort von Dr. Hans Vaihinger. Lpz. Dürr.

Schaumann, G., Religion und religiöse Erziehung bei Rousseau. Diss. Erlangen.

Scheunert, A., Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels. Diss. Würzburg.

Schlismann, Dr. Aloys Rob., Beiträge zur Gesch. und Kritik des Naturalismus. Mit einer Einleitung. Über das Prinzip der künstlichen Nachahmung. Kiel. Lipsius & Tischler.

Switalski, Dr. B. W., Des Chalcidius Commentar zu Platos Timaeus. Eine historisch-kritische Untersuchung. (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters. Herausg. von Proff. DD. Clem. Baeumker und Georg Freih. v. Hertling. III. Bd. 6. Heft.) Münster. Aschendorff.

Tischer, G., Die aristotelischen Musikprobleme. Diss. Berlin.

Tschakaroff, S., Die Entwickelung des psychologischen zum transzendentalen Apriori in der neueren Philosophie. Diss. Rostock.

Willner, Dr. Hans, Adelard v. Baths Traktat de eodem et diverso. Zum ersten Mal herausgb. und historisch-kritisch untersucht. (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausg. von Proff. DD. Clem. Baeumker und Georg Frhr. v. Hertling. IV. Bd. 1. Heft.) Münster. Aschendorff.

Archiv für Religionswissenschaft. Hggb. von Prof. Dr. Ths. Achelis. — V. Bd. 3. Heft, Ed. Lehmann, Zur Charakteristik der jüngeren Avesta. — 4. Heft, Kalweit, Euckens Religionsphilosophie.

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XVI, 1. E. Rolpes, die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato u. Aristoteles. — E. Hartmann, Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly.

Philologus. 62, 1. L. Gurlitt, Textrettungen zu Ciceros Briefen.

Rheinisches Museum für Philologie. N. F. 58, 1. G. Knaack, Ein falsches Diodorfragment.

Theologische Studien und Kritiken. 1903. 2. W. Riedel, Bemerkungen zu den Kanones des Hippolytus.

Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie und Soziologie. XXVI. 4. H. Götz, War Herder ein Vorgänger Darwins?

Wiener Studien. 24. 2. E. Groag, Ch. Claudius Severus und der Sophist Hadrian. — A. Kappelmacher, Die Aristotelescitate in der Schrift des Ps.-Demetrius περὶ ἑρμηνείας.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik 10. 1. H. Schoen, Drei große französische Spiritualisten (Janet, Ollet-Laprune, Boullier).

Zeitschrift für wiss. Theologie 46. 1. J. Dräseke, Zum Syntagma des Hyppolytus. — O. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochia.

B. Französische Litteratur.

Bovet, P., Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues. Paris. Alcan.

Carra de Vaux, B., Gazali (Coll. des grands philosophes). Paris. Alcan.

Fouilleé, A., Esquisse psychologique des peuples européens. Paris. Alcan. — Nietzsche et l'immoralisme.

Mecklenburg, W., Catéchisme bouddhique. Genève. Eggimann.

Journal asiatique, Septembre—Octobre 1902. L. de La Vallée Poussin, Dogmatique bouddhique. La négation de l'âme et la doctrine de l'acte.

La revue occidentale, organe du positivisme, Directeur: Pierre Lafitte, XXVe année, t. XXVI. No. 4, L'inauguration du monument d'Auguste Comte.

Revue de Métaphysique et de morale, Red.: Xavier Léon. — Novembre 1902. — G. Milhaud, Le hasard chez Aristote et chez Cournot. — Janvier 1903. — L. Couturat, Le Système de Leibniz d'après M. Cassirer.

Revue de Théologie et de philosophie, 1902, 5, 6. L. Thomas, La dernière phase de la pensée religieuse de J.-J. Rousseau, ou son Fragment allégorique sur la Révélation.

Revue des études grecques. Juillet—Octobre 1902. J. Dupuis, Le nombre géométrique de Platon (Postscriptum).

Revue internationale de Théologie. 1—3. E. Michaud, St-Jean Chrysostome et l'eucharistie. — 4. Id. — Mülhaupt, Zur Entwickelung der Theologie vom XI. bis XIII. J.

Revue Néo-Scolastique, Dir.: D. Mercier. — IXe année No. 2. — Clodius Piat, L'âme et ses facultés d'après Aristote.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Décembre 1902. Lannes, Philosophes russes contemporains: V. Goloviev.

C. Englische Literatur.

Gries Hibben, Hegel's Logic, an essay on interpretation. New York. Scribner.

Classical Review, February, H. Richards, Platonica V. — T. D. Seymour, Note on Aristotle's Politics 1338, A 24. — I. E. B. Mayor, Musonius and Simplicius. — J. P. Postgate Epilegomena on Lucretius. — Ch. Knapp, Notes on Seneca's Medea.

International Journal of Ethics. January. I. B. Pratt, The Ethics of St. Augustins.

The Journal of Philology No. 56, A. B. Poynton, Oxford Mss. of the „Opuscula" of Dionysius of Halicarnassos. — H. Jackson, Platonica. — C. Taylor, The homily of Ps.-Clement. — I. C. Wilson, On the geometrical problem in Plato's Meno. — I. Bywater, Aristotelia IV.

The Hibbert Journal. Vol. I. No. 1. Rev. Stopford A. Brooke, LLD., Matthew Arnold. — Principal James Drummond, LLD., Litt. D., Righteousness of God in St. Paul's Theology. — No. 2. Drummond „Righteousness" etc.

Mind, ed. by Dr. G. F. Stout. January, 1903. — A. E. Taylor, On the first part of Plato's Parmenides.

The Monist, Ed. Dr. Paul Carus. Vol. XIII. No. 2. — T. Wittaker, Apollonius of Tyana, Sketsch of his Life and Career, after the original sources.

The New-Church Review. Oktober. 1902. — James Reed, The Word and Swedenborg's Writings.

The New Philosophy. Vol. V. No. 4. — Swedenborg's Theory of Fire.

D. Italienische Litteratur.

Mondolfo, R., Un psicologico associazionista: Condillac.

Orestano, F., Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo svoglimento. Palermo. A. Reber.

Rivista di filosofia e scienza affini. Anno IV. Vol. I. No. 3. — Carossali, Una lacuna nella trattazione aristotelica dello spazio No. 5. — F. Pietropaolo, Il testamento filosofico di Spencer.

Rivista filosofica, Dir.: Carlo Cantoni. Anno IV. Vol. V. Fasc. IV. — A. Pagano, La teoria della pena nell' Etica di Guglielmo Wundt. Fasc. V. — V. Alemanni, La filosofia di Pietro Ceretti.
